AIRES
TRÉAL

Lect 88 Ott V.

SOMME THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN

TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

QUATRIÈME ÉDITION

TOME PREMIER

le P. Bromley C.S.B.
26/6/36

J. J. Simard
5.23.88.

PARIS
LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR
13, RUE DELAMBRE, 13

1880

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

NOV 25 1931
1421

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN.

PROLOGUE.

Comme le Docteur de la vérité catholique doit non-seulement éclairer ceux qui ont déjà fait des progrès dans la science, mais encore diriger ceux qui débutent dans la carrière (d'après cette parole de saint Paul, I. *Cor.* III, 1-2, : « Enfants en Jésus-Christ, je vous ai donné du lait, non des viandes solides »), notre dessein est d'exposer dans cet ouvrage la doctrine de la religion chrétienne en faveur des commençants.

Nous avons remarqué que les aspirants à la science divine trouvent

PROLOGUS.

Quia Catholicæ (1) veritatis Doctor, non solùm provectos debet instituere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire (secundùm illud Apostoli I. *ad Corinth. III* : «Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam ») propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad Christianam religionem pertinent eo modo tradere, secundùm quòd congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque hujus doctrinæ no-

(1) Catholica dicitur, id est *universalis* ex græco καθολικὴ, *quia ubique, quia semper, quia uniformiter ab omnibus credita*, ut Vincentius Lyrinensis explicat : vel *quia universaliter perfecta est, quia in nullo claudicat, quia per totum orbem diffusa est*, ut Augustinus *de Catholica Ecclesia* lib. super *Genesim* imperfecto in fine dicit : vel quia *sicut quædam medicamentorum genera sunt ita comparata, ut non in singulis tantum ægritudinibus utilia sint, sed omnibus in commune medeantur, habeantque in se virtutem generalis auxilii, ita et fides catholica non adve sùm singulas tantùm pestes, sed contra omnes morbos opem medelæ communis impertit* ; ut Hilarius l. 11, *de Trinit.* ait, ubi et addit : *Magnum est enim tot ea ni una remedia esse quot morbi sunt, et tot veritatis doctrinas quot sunt studia falsitatis.* Hinc a Medicis usurpata locutione *medicamentum Catholicum* non immerito dici possit : quidni et suo modo S. Thomæ doctrina, qua confusas hæreses omnes et convictas testatur Pius V?

souvent des obstacles et des difficultés dans les écrits théologiques, et parce que les questions inutiles, les articles et les arguments s'y multiplient sans mesure; et parce que les choses nécessaires n'y sont pas traitées dans l'ordre scientifique, mais d'après des plans arbitraires, selon l'occurrence de la discussion; et parce que des répétitions fréquentes, fastidieuses, engendrent le dégoût et la confusion dans l'esprit.

Voulant éviter ces défauts et d'autres semblables, nous allons exposer, avec l'aide de Dieu, le plus brièvement et le plus clairement qu'il nous sera possible, ce qui concerne la science sacrée.

---

vitiòs, in iis quæ à diversis scripta sunt, plurimùm impediri; partim quidem, propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum; partim etiam, quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundùm ordinem disciplinæ, sed secundùm quòd requirebat librorum expositio, vel secundùm quòd se præbebat occasio disputandi; partim quidem, quia eorumdem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Hæc igitur et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus cum confidentia divini auxilii, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucidè prosequi, secundùm quòd materia patietur.

PREMIÈRE PARTIE.

QUESTION PREMIÈRE.

De la Théologie, ce qu'elle est et ce à quoi elle s'étend.

Pour renfermer notre sujet dans de justes limites, nous rechercherons avant tout ce qu'est la théologie et à quoi elle s'étend (1).

Ici se présente dix questions : 1° La théologie est-elle nécessaire? 2° Est-elle une science? 3° Est-elle une science une? 4° Est-elle une science spéculative ou pratique? 5° Surpasse-t-elle en dignité les autres sciences? 6° Est-elle la sagesse? 7° Dieu est-il son objet? 8° Est-elle

(1) L'original porte, dans ce passage et dans les discussions qui vont suivre, *la doctrine sacrée*. Que devons-nous entendre par cette expression? La foi, la doctrine chrétienne ou la théologie proprement dite? Cette question divise l'école de saint Thomas. Plusieurs de ses disciples, Cajetan, Serre et d'autres pensent qu'il entend la doctrine chrétienne, pourquoi? Parce qu'il ne sauroit entendre autre chose, disent-ils; ni la foi, puisqu'il traite ailleurs de cette vertu; ni la théologie, puisqu'il proclame la nécessité de l'institution dont il parle. D'autres interprètes, Jean de saint Thomas, Sylvius, Billuard, répondent que le saint auteur a voulu désigner la théologie, ni plus ni moins; et le lecteur, nous le pensons, se rangera de leur côté. On verra tout à l'heure, dans les premiers articles qu'on va rencontrer, que l'Ange de l'école demande si la *doctrine sacrée* est une science, si elle est soumise aux lois de l'argumentation; toutes questions qui ne peuvent s'entendre ni de la foi, ni des dogmes évangéliques, mais seulement de la théologie. D'ailleurs cette science divine est nécessaire, non pas dans tel ou tel homme, mais dans l'Église de Jésus-Christ : elle est nécessaire pour « enfanter, nourrir, propager, défendre et fortifier la foi, » comme le dit saint Augustin, *De Trinitate*, l, xiv. c. 1; nécessaire pour constater les enseignements de l'Écriture sainte, vérifier les témoignages de la tradition, démontrer la crédibilité des mystères, affermir l'inconstance de la foiblesse humaine, repousser les attaques des hérétiques et réfuter les objections des impies. C'est ce qu'exprime admirablement saint Paul dans ces paroles aux *Éphésiens*, IV, 11 : « Il a fait les uns apôtres,

---

PRIMA PARS

QUÆSTIO PRIMA.

De sacra doctrina, qualis sit, et ad quæ se extendat, in decem articulos divisa.

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primò investigare de ipsa sacra doctrina qualis sit, et ad quæ se extendat.

Circà quod, quærenda sunt decem : 1° de necessitate hujus doctrinæ; 2° utrùm sit scientia; 3° utrùm sit una, vel plures; 4° utrùm sit speculativa, vel practica; 5° de comparatione ejus ad alias scientias; 6° utrùm sit sapientia; 7° utrùm Deus sit subjectum ejus; 8° utrùm

BQ
6838
E6

argumentative? 9° L'Écriture sainte, qui fait partie de la théologie, doit-elle se servir de métaphores? 10° Enfin, la même Écriture doit-elle être interprétée selon plusieurs sens?

ARTICLE PREMIER.

Est-il nécessaire qu'il y ait une autre doctrine que les sciences philosophiques.

Il paroît qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait une autre doctrine que les sciences philosophiques (1). 1° D'une part, l'homme ne doit pas chercher à connoître ce qui est au-dessus de la raison; car l'*Ecclésiastique* dit, III, 22 : « Ne recherchez point ce qui est au-dessus de vous. » D'une autre part, les choses soumises à la raison sont suffisamment connues par les sciences philosophiques : il paroît donc superflu qu'il y ait un autre enseignement que les sciences philosophiques.

2° L'être est l'unique objet de la science; car on ne peut savoir que le vrai, modification de l'être. Or les sciences philosophiques traitent de

les autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs, pour la consommation des saints par l'œuvre du ministère et l'édification du corps de Jésus-christ...; afin que nous ne soyons plus comme des enfants qui flottent emportés çà et là par tout vent de doctrine, jouets des hommes dont l'astuce engage artificieusement dans l'erreur. » Et à *Tite*, I, 7. : « Il faut que l'évêque soit attaché aux vérités de la foi, telles qu'on les lui a enseignées, afin de pouvoir exhorter dans la saine doctrine et convaincre ceux qui la contredisent. Car plusieurs sont indociles, pleins de paroles vaines, séducteurs des âmes : il faut fermer la bouche à ces hommes qui renversent des familles entières, enseignant ce qu'on ne doit pas enseigner. » Il est donc manifeste, et la simple lecture de quelques articles en convaincra tout le monde, que le Docteur angélique entend ici, par *doctrine sacrée*, la théologie.

(1) Les hérétiques et les libres penseurs détestent cordialement la théologie scolastique, tout autant qu'un socialiste peut détester le code civil. Pour ne pas remonter plus haut, Wiclef appeloit les académies des *repaires de caïnites*. Luther faisoit des écoles catholiques des *lupanaires de l'antechrist*, Calvin représentoit les docteurs du moyen âge comme des *bipèdes à cornes*, et Jansénius répandoit sur leur mémoire la bave de son animadversion. Mais j'ai oublié le réformateur de Strasbourg, Bucer, qui disoit : « Déchirez la *Somme théologique*, et je me charge de renverser l'Église. » Et ce hideux rictus que le comte de Maistre nous montre courant d'une oreille à l'autre, ne grimaçoit jamais plus agréablement que lorsqu'il s'agissoit de calomnier l'Ange de l'école. C'est contre ces haines et ces diatribes qu'il faut montrer l'excellente nécessité de la théologie, et particulièrement de la théologie scolastique.

---

sit argumentativa; 9° utrùm uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus; 10° utrùm Scriptura sacra hujus doctrinæ sit secundùm plures sensus exponenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrùm sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundùm illud *Ecclesiastici* 3 : « Altiora te ne quæsieris. » Sed ea quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis : superfluum igitur videtur præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2. Præterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur : sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam

(1) De his etiam in 2 2, quæst. 2, art. 3 et art. 4; ut et 1 *Sent. in Prologo* et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 4; et *de Verit.* q. 14, art. 11.

tous les êtres, et même de Dieu; si bien qu'une partie de la philosophie est appelée *théologie*, comme on le voit dans Aristote (1). Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait une autre doctrine que les sciences philosophiques.

Mais on lit dans saint Paul, II. *Timoth.*, III, 16 : « Toute Écriture inspirée de Dieu est utile pour instruire, pour reprendre, pour corriger et pour conduire à la justice. » Or, puisque l'Écriture a été inspirée de Dieu, elle n'appartient point aux sciences philosophiques, qui ont été créées par la raison humaine. Il est donc utile qu'il y ait, outre les sciences philosophiques, une autre science inspirée de Dieu.

(Conclusion. — Pour que l'homme pût obtenir le salut éternel, il étoit nécessaire qu'il y eût, outre les sciences philosophiques créées par les lumières naturelles, une autre science appuyée sur la révélation, concernant les choses qui surpassent la portée de notre intelligence et plusieurs de celles que nous pouvons connoître par nos propres forces (2).)

Il faut dire ceci : il étoit nécessaire pour le salut du genre humain qu'il y eût, outre les sciences philosophiques créées par la raison naturelle, une science fondée sur la révélation. D'abord l'homme doit trouver, dans son Créateur, une fin qui surpasse la portée de son intelligence, car Isaïe dit, LXIV, 4 : « L'œil n'a point vu sans votre secours, ô Dieu, ce que vous avez préparé à ceux qui vous aiment (3). » Or l'homme doit

(1) Aristote dit, *Métaph.* VI : « La philosophie a trois parties : les mathématiques, la physique et la théologie.... Cette dernière branche est la plus noble des trois, elle passe avant la philosophie. » Et il ajoute, *ibid*, I : « Elle est une science divine, la plus divine de toutes les sciences. »

(2) Ces conclusions, disons-le tout de suite, n'ont pas saint Thomas pour auteur. Aussi que sont-elles? Ou de fastidieuses répétitions des termes mêmes de l'original, ou des explications qui n'expliquent rien, des commentaires plus obscurs que les choses qu'ils commentent. Cependant, comme ces propositions se trouvent dans toutes les éditions latines, nous les conservons.

(3) La Vulgate porte *expectantibus te*, et le Grec ὑπομενουσι. Mais saint Paul, citant ce passage, dit, *I. Cor.* II, 9. : « *Iis qui diligunt illum*, αγαπῶσι. D'ailleurs l'attente empressée, vive, ardente, suppose l'amour. Nous croyons donc notre version pleinement justifiée.

---

de Deo, unde quædam pars philosophiæ dicitur theologia sive scientia divina, ut patet per Philosophum in 6. *Metaphys.* Non fuit igitur necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Sed contra est, quod dicitur II. *ad Tim. III*: «Omnis Scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad justitiam.» Scriptura autem divinitus inspirata, non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundùm rationem humanam inventæ : utile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

(Conclusio. — Ut homo consequi posset æternam salutem, præter philosophicas disciplinas, quæ naturali lumine acquiruntur, aliquam doctrinam per revelationem de iis quæ hominis captum excedunt, et nonnullis etiam aliis quæ humana ratione investigari possunt, extare fuit necessarium.)

Respondeo dicendum quòd necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quamdam secundùm revelationem divinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humana investigantur. Primò quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isa. 64 « Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te.» Finem autem oport

connoître sa fin, pour qu'il puisse y diriger sa volonté et ses actions. Il étoit donc nécessaire à son salut que la révélation lui enseignât les vérités qu'il ne peut découvrir par ses propres lumières.

Et dans les choses mêmes que son intelligence peut connoître naturellement, il falloit encore que la révélation vînt à son secours. En effet, si les hommes n'avoient que la raison pour guide et pour lumière, un petit nombre seulement parviendroient, après de longs efforts, au milieu de mille erreurs, à la connoissance du souverain Être. Cependant cette connoissance peut seule donner le salut, qui est en Dieu. Ainsi, pour que l'homme pût arriver plus facilement et plus sûrement au bonheur éternel, il falloit, encore une fois, que la révélation vînt éclairer son intelligence; il falloit qu'il y eût, outre les sciences philosophiques, œuvres de la raison humaine, une science divine fondée par la révélation.

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute les choses qui sont au-dessus de la raison, nous ne devons point chercher à les connoître rationnellement; mais Dieu les a révélées pour que nous les admettions par la foi. Aussi, l'auteur de l'*Ecclésiastique* dit-il, III, 25, après les paroles citées dans l'argument : « Il (Dieu) vous a découvert beaucoup de choses qui étoient au-dessus de l'esprit de l'homme. » La science sacrée appartient à cette révélation.

2° La diversité des sciences résulte des divers moyens qu'elles emploient pour parvenir à la connoissance de la vérité. Ainsi l'astronome et le physicien, par exemple, arrivent l'un et l'autre à la conclusion que la terre est ronde; mais l'astronome y arrive par les mathématiques, c'est-à-dire par des calculs séparés de la matière, tandis que le physicien procède

---

esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quòd ei nota fierent quædam per revelationem divinam, quæ rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina; quia veritas de Deo per rationem investigata, paucis et per longum tempus, et cum admistione multorum errorum hominibus proveniret : à cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est (1). Ut igitur salus hominibus et convenientiùs et certiùs proveniat, necessarium fuit quòd de divinis per divinam revelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit, præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea quæ sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda; sunt tamen à Deo revelata, suscipienda per fidem. Unde et ibidem subditur : « Plurima supra sensum hominum (2) ostensa sunt tibi. » Et in hujusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum, quòd diversa ratio cognoscibilis, diversitatem scientiarum inducit. Eamdem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, putà quòd terra est rotunda: sed astrologus per medium mathematicum, id est, à materia abstractum; naturalis autem,

(1) Ut in objecto et in fine juxta intentum præsens, quamvis etiam ut in principio salutis, Hier. III, vers. 23. Unde *cornu salutis*, Psalm. XVII, vers. 3, *Deus salutis*, vers. 47, *virtus salutis*, Psal. CXXXIX, vers. 8 appellatur.

(2) *Spiritualem*, id est *intelligentiam;* sive πλειονα συνὲσεως, *plura quam intelligentia capere possit*. Unde pro illis verbis *Altiora te ne quæsieris*, græce χαλεπώτερα σοὺ, difficiliora *quam tu assequi possis*, vers. 22, vetustus vero codex βατὺτερα, *profundiora* : sed et nonnulli quoque ὑψηλοτερα ut hic, *altiora*.

par des observations faites sur la matière même. Rien n'empêche donc que la science sacrée considère, au flambeau de la révélation divine, les choses que les sciences philosophiques examinent au jour de la lumière naturelle. Voilà pourquoi la théologie, qui appartient à la doctrine sacrée, diffère de genre avec la théologie qui est une partie de la philosophie.

ARTICLE II.

La théologie est-elle une science?

Il paroît que la théologie n'est pas une science. 1° Toute science procède de principes évidents ou connus par eux-mêmes. Or la théologie procède d'articles de foi, qui ne sont point évidents par eux-mêmes, puisqu'ils ne sont pas admis par tous, puisque « tous n'ont pas la foi, » comme le dit saint Paul, I. *Thess.*, III, 2. Donc la théologie n'est pas une science.

2° La science ne traite point de choses particulières. Or la théologie s'occupe de choses particulières, par exemple des actions d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, etc. Donc la théologie n'est pas une science.

Mais saint Augustin dit, *De la Trin.*, XIV : « C'est par cette science que la foi est enfantée, nourrie, défendue, fortifiée. » Or, de toutes les sciences, la théologie seule produit ces heureux effets. Donc la théologie est une science (1).

(1) L'Ecriture sainte revêt la théologie de la même dignité. La *Sagesse* dit, X, 10. : « Elle (la sagesse) lui a montré le royaume de Dieu, elle lui a donné la science des saints. » Et encore,

---

per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicæ disciplinæ tractant secundum quòd sunt cognoscibiles lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quòd cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundùm genus ab illa theologia, quæ pars philosophiæ ponitur.

ARTICULUS II.

Utrùm sacra doctrina sit scientia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis : sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cùm non ab omnibus concedantur: «Non enim omnium est fides,» ut dicitur secundæ *Thessal. III.* Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Præterea, scientia non est singularium (2): sed sacra doctrina tractat de singularibus, putà de gestis Abrahæ, Isaac et Jacob, et similibus: ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed contra est, quod August. dicit XIV. *de Trin.* : « Huic scientiæ attribuitur illud tantummodò, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. » Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

(1) De his etiam in 3. Sent., dist. 33, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4. Et lib. I. in *Prologo*, art. 3. Et in quæstiunc. 2. quæst. et in disput. de verit. qu. 14, art. 9, ad 3. Et super Boetium *de Trinit.* qu. 2, art. 2.

(2) Colligitur ex libro I. *Posteriorum*, cap. 25, ubi probatur eatenus non posse scientia per sensum comparari, quia singularium non est, quorum tantùm est sensus. Idem æquivalenter ex II. *Metaphys.*, cap. 8, ut et ex *Ethic.* 6, cap. 6, græco lat., vel in antiquis, cap. 5, colligi potest.

(Conclusion. — La théologie est une science qui dérive des principes d'une science, supérieure de la science de Dieu et des bienheureux.)

Il faut dire ceci : les sciences sont de deux sortes : les unes procèdent de principes connus par la lumière naturelle de l'intelligence, comme l'arithmétique, la géométrie, etc. ; les autres partent de principes connus par la lumière d'une science supérieure, comme la perspective et la musique, qui s'appuient sur les données de la géométrie et de l'arithmétique. La théologie rentre dans cette dernière catégorie : elle procède de principes connus par une science supérieure, laquelle est la science de Dieu et de ses élus (1). Ainsi, comme l'harmoniste accepte les principes qui lui sont fournis par le mathématicien, de même la théologie reçoit par la foi les principes qui lui sont révélés d'en haut.

Je réponds aux arguments : 1° Les principes de tout ordre de connoissances, ou portent leur évidence en eux-mêmes, ou trouvent leur autorité dans une science supérieure. La théologie, nous venons de le voir, se trouve dans ce dernier cas.

XIII, 1. : « Ils sont vains tous les hommes en qui n'est pas la science de Dieu ; car ils n'ont pu, des biens qui paroissent, s'élever à comprendre celui qui est. » *Jérémie*, III, 15 : « Je vous donnerai des pasteurs selon mon cœur, et ils vous nourriront de science et de sagesse. » De même saint Paul, I. *Cor.* XII, 8. : « L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse, l'autre reçoit du même esprit le don de parler avec science. »

(1) Si la théologie que nous étudions laborieusement dans cet exil descend de la science des bienheureux, si elle est une émanation des ineffables clartés qui éclairent les régions supérieures, il s'ensuit que cette fille du ciel n'expire pas sur le seuil de ce monde, mais qu'elle remonte au lieu de son origine, dans l'éternelle patrie. De grands docteurs ont tiré avant nous cette conséquence, et saint Jérôme écrivoit à Pauline : « Apprenons sur la terre des choses dont la connoissance nous accompagne dans les cieux. » L'intelligence doit, ainsi que la volonté, recevoir sa récompense ; et quand elle a été fécondée, dilatée par l'étude, agrandie par le travail, elle peut absorber, si l'on nous permet ce langage, une plus grande somme de vérités, de célestes lumières dans le sein de l'Etre infini. Etudions donc avec zèle, avec ardeur, étudions sans relâche une science qui doit embellir notre couronne dans les siècles des siècles.

Conclusio. — Sacra doctrina est scientia ex principiis superioris scientiæ, quæ Dei et beatorum propria est, derivata.)

Respondeo dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quòd duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria (1), et hujusmodi. Quædam verò sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis (2). Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musicus credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd principia cujuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ : et talia sunt principia sacræ doctrinæ, ut dictum est.

(1) Arithmetica quidem sic dicta græce quia numeros, geometria quia mensuras terræ considerat.

(2) Quippe cùm ad objectum Perspectivæ sive Opticæ disponendum (ex græca voce sic appellatæ) necesse sit mensuras adhiberi quas ex Geometria mutuatur ; sicut et ad Musicæ modos efformandos numeri requiruntur quos arithmetica subministrat : puta *Diatessaron* (per quatuor) *Diapente* (per quinque *Diapason*) per omnes modulorum differentias, etc.

2° Si cette science divine parle de choses particulières, par exemple des actions d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, elle ne les considère pas comme un objet principal de ses recherches; elle les signale pour servir d'exemple dans la morale, ou pour faire ressortir l'autorité des hommes qui nous ont transmis les révélations divines.

ARTICLE III.

La théologie est-elle une science une?

Il paroît que la théologie n'est pas une science une. 1° Cette science est une, qui n'a pour objet que des choses de même genre. Or le Créateur et la créature, qui forment l'objet de la théologie, ne sont pas du même genre (1). Donc la théologie n'est pas une science une.

2° La théologie traite des anges, des créatures corporelles et des actes humains. Or ces choses appartiennent à diverses branches de la philosophie. Donc la théologie n'est pas une science une.

Mais l'Écriture sainte parle de la théologie comme d'une science une; car la *Sagesse* dit, X, 10 : « Elle lui a donné la science des saints. »

(1) Quand on parcourt la série des êtres, on les voit rassemblés, réunis comme en famille, dans un ordre admirable. Voici d'abord, en commençant par le sommet, des groupes très-étendus que distinguent des traits caractéristiques : ce sont les genres; voilà ensuite, vers les régions intermédiaires, des catégories moins générales, mais tout aussi nettement dessinées que les précédentes : ce sont les espèces; enfin, dans les degrés inférieurs, vous trouvez des

---

Ad secundum dicendum, quòd singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur, tum in exemplum vitæ, sicut in scientiis moralibus; tum etiam ad declarandam auctoritatem virorum, per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra doctrina.

ARTICULUS III.

Utrùm sacra doctrina sit una scientia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd sacra doctrina non sit una scientia; quia secundum Philosophum in primo Posteriorum, una scientia est, quæ est unius generis subjecti (2). Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subjecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Præterea, in sacra doctrina tractatur de angelis, de creaturis corporalibus et de moribus hominum; hujusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent: igitur sacra doctrina non est una scientia.

Sed contra est, quòd sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia : dicitur enim *Sap.* 10: « Dedit illi scientiam (3) Sanctorum. »

(1) De his etiam infra, art. 4, ut et I *Sent. in Prologo*, art. 2 et 3, et 4, in corp. et art. 5, ad 2.

(2) Vel *unius generis* tantum, quamvis et ex adjunctis eruitur additamentum illud *subjecti* juxta græcum ὑποκειμένου, etc.

(3) Non *scientiam* stricte sumptam, sed *notitiam* (γνῶσιν) sicut et ipse S. Thomas I part. qu. 9, art. 1, *scientiam* pro qualicumque cognitione largè accipi docet, cùm scientiam esse in Christo probat. Etsi ergo theologia scientia vera est, non tamen hinc probatur, sed supponitur jam probatum ex articulo præcedente.

(Conclusion. — Comme la théologie considère toute chose au point de vue de la révélation divine, elle est une science une.)

Il faut dire ceci : l'unité d'une science (1) se juge d'après son objet considéré, non matériellement, mais dans ses rapports formels ; ainsi la perspective est une, parce que l'homme, le cheval et la pierre se rencontrent dans les rapports formels des couleurs, qui sont l'objet de la vue. Puis donc que la doctrine sacrée considère les choses dont elle s'occupe comme étant révélées d'en haut ; puisque les choses révélées ne constituent, d'un autre côté, qu'un seul objet dans leurs rapports formels, la théologie est une science une et non multiple.

Je réponds aux arguments : 1° La théologie ne traite pas également, au même titre, de Dieu et des créatures : elle traite de Dieu comme de son objet principal, et des créatures comme se rapportant à Dieu. Cette double matière ne détruit donc pas l'unité de la théologie.

2° Les diverses matières qui diversifient les sciences inférieures, peuvent tomber réunies sous le domaine d'une science supérieure, parce que cette science les considère sous un aspect plus général et d'un point de

êtres isolés qui n'échangent avec aucun autre certaines de leurs propriétés ; ce sont les individus.

Si l'on vouloit des définitions techniques, nous dirions avec l'école de saint Thomas : le genre est une chose qui peut se trouver dans plusieurs êtres différant par d'autres qualités ; l'espèce, soumise au genre, est une chose qui peut se trouver dans plusieurs êtres différant numériquement ; enfin l'individu, corrélatif de l'espèce, est une chose qui ne peut se trouver que dans un seul être. Ainsi nous aurons le genre dans être intelligent, l'espèce dans homme et l'individu dans Pierre ou Paul.

(1) L'original porte : *L'unité d'une puissance et d'une habitude.* Ici la puissance, c'est une faculté de l'âme ; l'habitude (de *habere*), c'est la possession de l'objet que poursuit la faculté. Si donc nous voulons traduire ces deux termes dans leur rapport avec la question présente, d'une manière plus conforme au génie de notre langue, nous devons dire l'*intelligence et la science.*

(Conclusio. — Cùm omnia considerata in sacra doctrina, sub una formali ratione divinæ revelationis considerentur, eam unam scientiam esse sentiendum est.)

Respondeo dicendum, sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiæ et habitus consideranda secundùm objectum, non quidem materialiter, sed secundùm rationem formalem objecti : putà homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est objectum visus. Quia igitur sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata (secundum quod dictum est) omnia quæcumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiæ : et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Ad primum ergo dicendum, quòd sacra doctrina non determinat de Deo et creaturis ex æquo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundùm quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel (1) finem. Unde unitas scientiæ non impeditur.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet inferiores potentias vel habitus, diversificari circa illas materias, quæ communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori : quia superior potentia, vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali (2). Sicut ob-

(1) Conjunctim non divisim, cùm sit omnium finis æquè ac principium, quamvis peculiari modo rationalium finis.

(2) Et quidem per se vel ex propria ratione, ut in hac ipsa parte, quæst. 77, art. 3, ad 4, explicatur : sicut etiam quæ de sensu communi subjunguntur, insinuantur lib. 3, de anima cap. 1.

vue plus élevé : ainsi la physique réunit l'objet de la perspective, celui de l'acoustique, de la mécanique, etc. De même les choses qui sont traitées dans les diverses branches de la philosophie, l'enseignement sacré peut les considérer sous un même égard, comme se rapportant à la révélation surnaturelle, et dès lors la science théologique devient comme le reflet de la science divine, qui est une et simple par excellence.

ARTICLE IV

La théologie est-elle une science purement pratique?

Il paroît que la théologie est une science purement pratique. 1° La pratique a, suivant Aristote, l'action pour fin. Or la théologie aussi a l'action pour fin ; car saint Jacques dit, *Epît.* I, 22 : « Observez la parole, et ne l'écoutez pas seulement. » Donc la théologie est une science purement pratique.

2° La théologie traite, comme en deux parties, de la loi ancienne et de la loi nouvelle. Or la loi appartient à la morale, qui est une science purement pratique. Donc la théologie est une science purement pratique.

Mais toute science pratique traite des choses que fait l'homme, par exemple la morale des actes humains et l'architecture des édifices. Or la théologie traite principalement de Dieu qui, certes, n'est pas l'ouvrage de l'homme. Donc la théologie n'est pas une science purement pratique.

(Conclusion. — La théologie, science d'un ordre supérieur, est émi-

---

jectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile : unde sensus communis, cùm sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, quantum scilicet sunt divinitus revelabilia : ut sic sacra doctrina sit velut quædam impressio divinæ scientiæ, quæ est una et simplex omnium.

ARTICULUS IV.

Utrùm sacra doctrina sit scientia practica.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd sacra doctrina sit scientia practica. Finis enim practicæ est operatio, secundùm Philosophum in 2. *Metaph.* (2). Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundùm illud Jacob 1 : « Estote factores verbi, et non auditores tantùm. » Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Præterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam : lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine, ut moralis de actibus hominum, et ædificativa de ædificiis : sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis (3) homines sunt opera : non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

(Conclusio.— Tametsi sacra theologia, al-

(1) De his etiam infra, art. 5, in corp., ut et 1. *Sent., in Prolog.*, art. 3, quæst. I.

(2) Ubi ait Philosophiam rectè vocari *scientiam veritatis;* quia *speculativæ finis veritas est, practicæ autem finis et opus.*

(3) Hinc intelligant illud *magis* adversativo sensu sæpè sumi qui malè sumunt 3. part., quæst. 10, ut ibi, ex professo, an enim Deus quoque *opus hominum* esse potest? Sicut Isaï. LXIV, vers. 8, homines *opus manuum ejus*, etsi Deus etiam operationis humanæ objectum est et finis, ut adjuncta indicant. Et ex hac parte theologia ipsa *practica* dici potest.

nemment pratique et spéculative tout à la fois, mais elle est plus spéculative que pratique.)

Il faut dire ceci : La théologie embrasse, tout en restant une, ainsi que nous l'avons vu, les divers objets des sciences philosophiques, parce qu'elle les considère tous sous le même rapport formel, comme relatifs à la révélation. Si donc la philosophie a deux parties, l'une spéculative et l'autre pratique, la théologie les réunit également dans son domaine en les envisageant sous le même point de vue, tout ainsi que Dieu connoît d'une même science et son être et ses œuvres. Cependant elle est plus spéculative que pratique, car elle fait des choses divines l'objet principal de ses investigations; et si elle traite des actes humains, c'est qu'ils doivent conduire l'homme à la connoissance parfaite de Dieu, dans la bienheureuse patrie.

Ces observations renferment la réponse aux arguments (1).

ARTICLE V.

La théologie surpasse-t-elle en dignité les autres sciences?

Il paroît que la théologie ne surpasse pas en dignité les autres sciences. 1° La certitude est une des choses qui font la dignité d'une science. Or, comme les sciences profanes ont des principes qui ne souffrent pas le doute, elles renferment une plus grande certitude que la théologie, dont

(1) La théologie pratique dérive de la théologie spéculative; car la morale repose sur le dogme, et chaque devoir est l'expression d'une vérité. Pourquoi devons-nous servir, adorer Dieu? Parce qu'il est le suprême Créateur, et que l'effet dépend de la cause. Pourquoi ne devons-nous pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait? Parce que tous les hommes ont la même origine, et qu'une unité équivaut à une unité de même nature. Enfin, pourquoi devons-nous pourvoir à notre propre conservation, soit spirituelle, soit tem-

---

tioris ordinis scientia, sit practica et speculativa, eminenter utramque continens, speculativa tamen magis est quàm practica.)

Respondeo dicendum, quòd sacra doctrina, ut dictum est, una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem communem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quæ facit. Magis tamen est speculativa quàm practica: quia principaliùs agit de rebus divinis quàm de actibus humanis, de quibus agit, secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrùm sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doc-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 66, art. 5, ad 3, ut et 1 *Sent.*, *in Prologo*, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. 2, cap. 4, in fine.

les principes, articles de foi, ne bannissent pas forcément le doute dans les esprits. Donc les sciences profanes surpassent la théologie en dignité.

2° Le propre d'une science inférieure est d'emprunter aux sciences supérieures, et c'est ainsi que la musique demande le nombre aux mathématiques. Or la science sacrée emprunte aux sciences philosophiques; car saint Jérôme dit dans une de ses lettres : « Les anciens docteurs ont tellement rempli leurs ouvrages de la doctrine et des sentences des philosophes, qu'on ne sait ce que l'on doit admirer le plus, ou leur érudition dans la sagesse profane ou leurs connoissances dans les saintes Ecritures. » Donc les sciences philosophiques paroissent surpasser la théologie en dignité.

(Conclusion. — La théologie, soit comme science spéculative, soit comme science pratique, surpasse en dignité toutes les autres sciences.)

Il faut dire ceci : La théologie, science partie spéculative, partie pratique, surpasse, sous ces deux rapports, toutes les autres sciences. Ce qui rend une science spéculative plus noble qu'une autre science, c'est la certitude qu'elle renferme et l'objet qu'elle traite. Or la théologie l'emporte sur toutes les sciences spéculatives par ces deux choses. D'abord par la

porelle? Parce que nous ne pouvons disposer d'un bien qui ne nous appartient pas. Cette doctrine, qui est le fidèle commentaire de la doctrine de saint Thomas, sape par la base l'indifférence en matière de religion. Qu'on vienne encore nous dire que la morale est la seule chose essentielle; que Voltaire nous crie :

« Soyez juste, il suffit, le reste est arbitraire. »

tout le monde comprendra que les soi-disant philosophes n'ont pas la moindre idée philosophique, qu'ils demandent le fruit sans la fleur, la conséquence sans le principe, la cause sans l'effet.

---

trina, cujus principia, scilicet articuli fidei (1), dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur ista dignores.

2. Præterea, inferioris scientiæ est à superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico; sed sacra doctrina accipit aliquid à philosophicis disciplinis: dicit enim Hieronymus in epistola ad Magnum oratorem urbis Romæ, quòd « doctores antiqui in tantum philosophorum doctrina atque scientiis suos referserunt (2) libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam Scripturarum. » Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est, quòd aliæ scientiæ dicuntur ancillæ hujus; *Proverb.* 9: « Misit ancillas suas vocare ad arcem (3). »

(Conclusio. — Sacra doctrina omnium scientiarum simpliciter dignissima est, quæ omnes speculativas, ut speculativa; et omnes practicas ut practica longè excedit.)

Respondeo dicendum, quòd cùm ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas, quàm practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque hæc scientia alias speculativas scientias excedit. Se-

(1) Ex illis enim conclusiones omnes theologicæ deducuntur, ut vere ac proprie *theologicæ* dici possint.

(2) Sic manuscripta passim et impressa, non autem *resperserunt* ut in aliis. In Hieronymi autem textu, *referciant*, ut videre est ibi versus finem.

(3) Vel ex vulgata, ut *vocarent*. 70 *porro* δούλους; potius legunt, id est *servos*, et apostolos Athanasius intelligit in *disp. contra Arium*, inter ejus opera tomo 1 *Ancillas* autem Beda dici ait quasi *despicabiles ac infirmos*, et Salonius tom. 1. Bibliothecæ Patrum *propter insipientiam, infirmitatem, vaupertatem*.

certitude, car elle la reçoit des lumières de la science divine qui est infaillible, tandis que la philosophie l'emprunte aux lumières de l'intelligence humaine qui peut se tromper; ensuite par l'objet, car elle traite principalement des choses qui s'élèvent au-dessus de la raison, mais les autres sciences ne dépassent point la sphère de nos foibles conceptions. Quant aux sciences pratiques, celle-là est la plus noble, qui renferme la fin des autres; ainsi, la science civile à l'égard de la science militaire, car le but de la milice c'est le bien de la cité. Or la théologie, comme science pratique, a pour fin le bonheur éternel, à quoi doivent se rapporter toutes les autres sciences. Donc elle est plus noble, sous ce dernier rapport comme sous le premier, que ses sœurs.

Je réponds aux arguments : 1° Les vérités les plus certaines en elles-mêmes peuvent ne pas l'être pour nous, pourquoi? Parce que notre esprit, d'une foiblesse extrême, est à l'évidence, comme le dit Aristote, ce que l'œil de la chauve-souris est à la lumière du soleil. Si donc les articles de foi peuvent être révoqués en doute, ce n'est pas qu'ils manquent de certitude, mais notre débile intelligence n'en saisit pas l'imposante clarté. Toutefois, la connoissance la plus foible des choses supérieures est préférable à la connoissance la plus certaine des choses inférieures, comme le dit encore le philosophe que nous venons de nommer (1).

(1) Aristote surnommé le *Prince des philosophes*, naquit à Stagyre, ville de Macédoine, l'an 384 avant Jésus-Christ. Son père, qui etoit médecin, comptoit Esculape, dit-on, parmi ses ancêtres. Après avoir dissipé son patrimoine, quittant le métier des armes, il entra dans l'école de Platon, dont il devint l'âme et la gloire. Platon venoit de mourir, lorsqu'il reçut de

---

cundum certitudinem quidem, quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare; hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatem verò materiæ, quia ista scientia est principaliter de iis, quæ sua altitudine rationem transcendunt; aliæ verò scientiæ considerant ea tantùm quæ rationi subduntur. Practicarum verò scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem non ordinatur, sed (1) ad ipsam aliæ velut ad finem ordinantur, sicut civilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinæ, in quantum est practica est beatitudo æterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculus noctuæ ad lumen solis, ut dicitur in secundo *Metaph.* (2) Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani: et tamen minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quàm certissima cognitio, quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur in undecimo de animalibus.

(1) Hac appendice restituta quæ, ut fieri solet, oculorum excursu exciderat, sensus integer et planus est, qui alioqui multos fallit; dum aut legendum putant *ad ulteriorem finem non ordinatur, aut ad altiorem finem ordinatur.*

(2) Seu secundum naturam, ut in *Commentario* S. Thomas explicat lect. 1. Non autem ut prius hic *manifestissima naturæ* propter dativum φύσει æquivoce acceptum, quod ablativi locum habet, idemque significat quod κατα φύσιν. Et est sensus quod quæ maximè naturâ suâ intelligibilia sunt, nihilominus obscura sunt quoad nos nec pervia intellectui, sicut noctua invisibilis est sol, quantumcunque naturâ suâ visibilis.

2° Si la théologie emprunte à la philosophie, ce n'est pas qu'elle ait besoin de son secours, mais c'est pour mettre dans une plus vive lumière les vérités qu'elle enseigne. Elle n'a point trouvé ses principes sur la terre : elle les tient de Dieu même par la révélation. Elle n'emprunte donc point aux autres sciences comme à ses supérieures; mais elle s'en sert comme de ses inférieures et de ses servantes, ainsi que l'architecte se sert des ouvriers et le magistrat des soldats. Elle les emploie donc, non par insuffisance et nécessité, mais à cause de l'infirmité de notre esprit; car les choses naturelles nous aident à comprendre les choses surnaturelles.

Philippe, son roi, la lettre suivante : « Je vous apprends que j'ai un fils; je remercie ses dieux, non pas tant de me l'avoir donné, que de me l'avoir donné du temps d'Aristote. J'espère que vous en ferez un successeur digne de moi, et un roi digne de la Macédoine. » Ce fils, c'étoit Alexandre le Grand, dont Aristote devint précepteur et pour l'éducation duquel il fit plusieurs ouvrages. Refusant de suivre le vainqueur de l'Asie dans ses conquêtes, parce qu'il préféroit le calme de la philosophie au tumulte des armes, il retourna dans la ville des arts et des sciences, à Athènes. La renommée réunit de nombreux disciples autour de sa personne; et comme il enseignoit en se promenant, dans le Lycée, sa secte fut appelée la *secte des péripatéticiens*. Alexandre, qui avoit appris les brillants succès de sa philosophie, l'engagea d'écrire l'histoire des animaux, et lui envoya des sommes considérables pour subvenir aux frais de cette étude. Accusé d'impiété envers les dieux, il se retira à Chalcis, dans l'île d'Eubée (aujourd'hui Négrepont) pour empêcher qu'on commît une injustice, disoit-il, contre la philosophie. Il cessa de vivre à l'âge de 63 ans. Laerce rapporte qu'il s'empoisonna pour se soustraire à la colère de Médon; saint Grégoire de Nazianze, Justin et d'autres écrivains disent qu'il se précipita dans l'Euripe.

Avant d'exécuter ce dessein funeste, il avoit confié ses écrits à Théophraste, son disciple et son successeur dans le Lycée. Ces écrits ne sont pas tous parvenus jusqu'à nous. Les principaux sont : 1° *La Morale*, qui atteste un génie sublime; mais qui prouve que la raison humaine, privée de la révélation surnaturelle, abandonnée à ses propres lumières, est également incapable de poser la règle des mœurs et d'établir les dogmes de la vérité. 2° *La Dialectique*, où l'auteur développe les mystères de la pensée avec une pénétration étonnante. 3° *La Rhétorique*, dans laquelle on trouve la preuve que la logique porte seule la persuasion dans les cœurs, et qu'être éloquent c'est savoir prouver. 4° *La Poétique*, qui établit les règles de l'art avec autant de goût que de profondeur. 5° Enfin *l'Histoire des animaux*, ouvrage digne des précédents.

Aristote enseigna plusieurs erreurs; il prétendoit que Dieu étoit sujet aux lois de la nature, sans prévoyance, étranger au gouvernement de ce monde; il croyoit la matière éternelle et, selon plusieurs, l'âme soumise à la mort. Les critiques du seizième et du dix-huitième siècle, tous ces profonds penseurs qui haïssent d'instinct les idées nettes et précises, blâment saint Thomas d'avoir souvent apporté ses ouvrages à l'appui des dogmes chrétiens. Ce seroit manquer au lecteur que de réfuter ce reproche. Saint Thomas a fait disparoître les erreurs d'Aristote, et mis en relief les vérités qu'il a enseignées. Le prince des théologiens a fait déposer le prince des philosophes en faveur de l'Evangile. L'Ange de l'école a baptisé, selon l'expression des docteurs, le plus beau génie de l'antiquité païenne. Où est le mal?

Ad secundum dicendum, quòd hæc scientia accipere potest aliquid à philosophicis disciplinis, non quòd ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate à Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam à superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis: sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quòd sic utitur eis, non est propter defectum, vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri : qui ex his, quæ per naturalem rationem (ex qua procedunt aliæ scientiæ) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea, quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur.

ARTICLE VI.

La théologie est-elle la sagesse?

Il paroît que la théologie n'est pas la sagesse. 1° Toute science qui cherche ses principes hors d'elle-même ne mérite pas le nom de *sagesse;* car le propre du sage est, comme le dit le philosophe, de donner la science et non pas de la recevoir. Or la théologie, nous l'avons vu, cherche ses principes hors d'elle même. Donc elle n'est pas la sagesse (1).

2° Il appartient à la sagesse de prouver les principes des sciences, ce qui l'a fait appeler leur règle et leur mère, comme on le voit encore dans Aristote. Or la théologie ne prouve pas les principes des sciences; donc elle n'est pas la sagesse.

3° La science théologique s'acquiert par l'étude; mais la sagesse est donnée par grâce infuse, si bien qu'Isaïe la compte parmi les dons du Saint-Esprit. Donc la théologie n'est pas la sagesse.

Mais le *Deutéronome* dit, IV, 6, en parlant de la loi : « Elle sera votre sagesse et votre intelligence devant les peuples. »

(Conclusion. — La théologie, traitant de Dieu comme de la première

(1) Dans le sens propre du mot, la science (de *scire*) est une connoissance vraie, certaine, évidente et déduite des premiers principes par le raisonnement. Ainsi définie, la science se distingue : comme vraie de l'erreur, qui est fausse; comme certaine de l'opinion, qui est incertaine; comme évidente de la foi, qui est obscure; comme déduite par le raisonnement de l'inspiration, qui est l'œuvre du Saint-Esprit.

Maintenant, la sagesse (de *sapere*) est la science des choses les plus élevées par les causes

---

ARTICULUS VI.

Utrùm hæc doctrina sit sapientia.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina, uæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ: quia sapientis est ordinare et non ordinari, *Metaphys.* 1. Sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde (ut ex dictis patet). Ergo hæc doctrina non est sapientia.

2. Præterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum : unde et caput dicitur scientiarum, ut sexto *Ethic.* patet (2). Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

3. Præterea, hæc doctrina per studium acquiritur, sapientia autem per infusionem habetur : unde inter septem dona Spiritus sancti connumeratur, ut patet Isa. 11. Ergo hæc doctrina non est sapientia.

Sed contra est, quòd dicitur *Deut.* 4. in princ. lect. (3) : « Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis. »

(Conclusio.—Sacra doctrina, cum de Deo

(1) De his etiam 1. *Sent. in Prologo*, art. 3 et 2 *Sentent.* etiam *in Prologo* a principio; et *Cont. Gentes*, lib. 1, cap. 4.

(2) Sive *Scientiarum caput habens*, ut cap. 7 græco lat., vel in antiquis cap. 6, videre est, et apud S. Thomam lect. 6.

(3) Putà secundæ legis quam renovat Moyses ibi sic præmittens : *Observabilis præcepta et implebitis opere;* ac deinde subjungens ; *Hæc est enim vestra sapientia*, etc. Non sicut prius *in principio lect. : Hæc est nostra sapientia*, quamvis quatuor manuscripta characteribus abbreviatis legant *in principio leg.*, ut et impressa quædam imitantur; alia verò simpliciter *in principio ler* quasi de vera lectione dubitantia; indeque præposterè quispiam et corruptè *lect.* cum deponi deberet *legis*, alludendo ad ipsum Deuteronomii nomen græcum quod significat *secundum legem*.

cause, est la plus haute sagesse ici-bas, non seulement dans tel ou tel ordre de connoissances, mais d'une manière absolue.

Il faut dire ceci : La science sacrée est, soit relativement, soit absolument, la plus grande sagesse que l'homme puisse posséder sur la terre. Comme le propre de la sagesse est de coordonner et de juger, comme d'ailleurs le jugement part toujours d'un principe supérieur, celui-là sera sage, qui remonte partout à la plus haute raison des choses; ainsi, dans l'art de construire, l'architecte qui trace le plan de l'édifice est sage en comparaison des ouvriers qui coupent le bois, taillent la pierre préparent les matériaux sous ses ordres, et c'est dans ce sens que l'Apôtre dit. I *Cor.* III, 10 : « J'ai posé le fondement comme un sage architecte; » ainsi encore, dans la vie commune, l'homme prudent est appelé sage, parce qu'il conforme ses actions à la fin qu'il doit atteindre, et c'est ce qui a fait dire à l'Esprit-Saint, *Prov.* X, 23 : « La sagesse est la prudence. » Or l'objet propre de la théologie, c'est Dieu considéré comme la cause la plus élevée : non-seulement Dieu tel qu'il est révélé par les créatures (ainsi que l'ont connu les philosophes, selon ce mot de saint Paul : « Ce qui est connu de Dieu leur a été manifesté »), mais Dieu tel qu'il se connoît lui-même et qu'il s'est fait connoître par la révélation. La théologie est donc la sagesse par excellence.

les plus hautes et les principes les plus généraux. La sagesse est donc, comme la science, une connoissance vraie, certaine, évidente et déduite par le raisonnement; mais elle a ceci de particulier, qu'elle se rapporte aux choses les plus spirituelles, les plus sublimes, les plus divines, et qu'elle se fonde sur les principes les plus élevés. Saint Thomas nous expliquera tout cela plus tard; il dit, *p.* 1, *quest.* XIV, *art.* 1 : « L'homme a des connoissances diverses selon les divers sujets qu'il connoît : on dit qu'il a l'intelligence, en tant qu'il connoît les principes; la science, en tant qu'il connoît les conclusions; la sagesse, en tant qu'il connoît la cause suprême; le conseil ou la prudence, en tant qu'il connoît la règle des actions. »

---

determinet ut est altissima causa, inter omnes sapientias humanas, non solùm in genere, sed simpliciter est maximè sapientia.)

Respondeo dicendum, quòd hæc doctrina maximè sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantùm, sed simpliciter. Cùm enim sapientis sit ordinare et judicare, judicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis : ut in genere ædificii artifex, qui disponit formam domus, dicitur sapiens; et architecton respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna et lapides, vel qui parant cœmentum. Unde dicitur I *Cor. III.* « Ut sapiens architectus fundamentum posui. » Et rursus in genere totius humanæ vitæ, prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem. Unde dicitur, *Prov.* X : « Sapientia est viro prudentia. » Ille igitur, qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maximè sapiens dicitur. Unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio (ut patet per Augustinum, XII *De Trin.*). Sacra autem doctrina propriissimè determinat de Deo secundùm quod est altissima causa : quia non solùm quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod Philosophi cognoverunt, ut dicitur *Rom.* I : « Quod notum est Dei, manifestum est in illis » (1), sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maximè dicitur sapientia.

(1) Ut Apostoli textus habet, quasi sit eis manifestum ex eo ipso quod illis inest, vel ex lumine intrinseco, ut lect. 6 ibi explicat S. Thomas; non sicut priùs tantùm corrupto textu et minùs pleno sensu *manifestum*

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas [illegible] sciences humaines que la théologie emprunte ses principes, elle les doit à la science divine, souveraine sagesse qui est la source et la fin de toutes nos connoissances.

2° Les principes des sciences humaines, ou ne peuvent être prouvés à cause de leur évidence même, ou sont prouvés par la raison naturelle dans quelque autre science. Or la théologie ne repose pas sur la raison naturelle, mais sur la révélation. Il ne lui appartient donc pas de prouver les principes des autres sciences ; elle fait mieux, elle les juge et les condamne ; car tout ce qui contredit ses oracles est par cela même convaincu de mensonge. C'est pourquoi saint Paul écrit, II *Cor.* X, 4, 5 : « Détruisons les raisonnements humains, et tout ce qui s'élève avec hauteur contre la science de Dieu. »

3° Il y a deux manières de juger, par conséquent deux sortes de sagesse. D'abord on juge par inclination ; ainsi le chrétien qui a l'habitude de la vertu juge sainement des devoirs qu'elle impose, d'où le Philosophe dit que l'homme vertueux est la règle et la mesure des actes humains. Ensuite on juge par connoissance ; ainsi le savant versé dans la morale peut juger de la vertu, bien qu'il n'en ait point l'habitude. Or la première manière de juger forme, quand elle s'exerce dans le domaine des choses divines, la sagesse qui est un don du Saint-Esprit ; car saint Paul écrit encore, I *Cor.* II, 15 : « L'homme spirituel juge de toutes choses ; » et

---

Ad primum ergo dicendum, quòd sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed à scientia divina, à qua sicut à summa sapientia omnis nostra cognitio ordinatur.

Ad secundum dicendum, quòd aliarum scientiarum principia vel sunt per se notissima, nec possunt, vel per [illegible] probantur in aliqua [illegible] scientia. Proprium autem hujus scientiæ cognitio est, quæ est per revelationem, non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum (1), sed solum judicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum. Unde dicitur II *Cor.* X : « Consilia destruentes et omnem altitudinem (2) extollentem se adversus scientiam Dei. »

Ad tertium dicendum, quòd cum judicium ad sapientiam pertineat, secundum duplicem modum judicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem judicare uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, rectè judicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda in quantum ad illa inclinatur. Unde et in X. *Ethic.* dicitur quòd virtuosus est mensura et regula actuum humanorum (3). Alio modo per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset judicare de actibus virtutis, etiam si habitum virtutis non haberet. Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritus sancti, secundum illud I *Cor.* II : « Spiritualis homo judicat omnia, etc. » Et Dion. dicit (2) *de div. Nom.* : « Hierotheus doctus est non solùm discens, sed et patiens divina (4). » Secundus autem modus judicandi per

(1) Quia probari nisi ratione non possunt, etc.

(2) De [illegible] rationalis Chrysostomus explicat, *homil.* 21. Hinc Augustinus de *scientia Scripturarum*, lib. V, *De doctrina christiana*, sub finem : *Quicquid homo extra didicerit, si noxium est, condemnatur.*

(3) Non [illegible], sed [illegible] ἡ ἀρετή, quamvis additur et *vir bonus* (ἀγαθὸς) [illegible] est [illegible].

(4) [illegible] : οὐ μόνον μαθών, ἀλλὰ παθών, velut intimo [illegible] vel affectu.

Denys l'Aréopagite (1) dit d'un certain Hiérothée : « Il est devenu savant, non seulement en étudiant les choses divines, mais en les pratiquant. » Quant à la seconde manière de juger, elle appartient à la science qu'on acquiert par l'étude, bien qu'on en reçoive les principes de la révélation

ARTICLE VII.

Dieu est-il l'objet de la théologie ?

Il paroît que Dieu n'est pas l'objet de la théologie. 1° Chaque science doit avant tout, selon le Philosophe, définir l'essence de son objet. Or la théologie ne définit pas l'essence de Dieu, car saint Jean Damascène affirme que nous ne pouvons déterminer ce qu'il est. Donc Dieu n'est pas l'objet de la théologie.

2° Toutes les choses dont traite une science sont comprises dans son objet. Or la théologie traite de beaucoup d'autres choses que de Dieu, savoir des créatures et des actes humains. Donc Dieu n'est pas l'unique objet de la théologie.

Mais ce qui forme l'objet d'une science, c'est ce dont cette sience parle principalement. Or la théologie parle principalement de Dieu (car le mot

Denys, saint, surnommé l'*Aréopagite*, parce qu'il étoit un des juges de l'Aréopage. Converti par saint Paul, il fut établi évêque d'Athènes et finit sa vie dans cette ville, par le martyre, vers l'an 95 de notre ère. On a de lui plusieurs ouvrages que le P. Cordier, jésuite, a réimprimés à Anvers 1634, en deux vol. *in-folio*, grec et latin. Le premier volume contient les *Préfaces de saint Maxime et de Georges Pachimère*; le livre de la *Hiérarchie céleste*, en 15 chapitres ; celui de la *Hiérarchie ecclésiastique*, en 7, et celui des *Noms divins*, en 13. Le deuxième volume renferme la *Théologie mystique*, en 5 chapitres, et quelques *Epîtres*. On trouve sa *Liturgie* dans un petit vol. *in*-8, Cologne, 1530.

Depuis que les philosophes nous ont appris le grand art de la critique, c'est-à-dire l'art d'effacer avec les traditions pieuses les merveilles de la grâce dans l'Eglise, on a rejeté l'authenticité de ces ouvrages pour les attribuer au ve siècle. Saint Thomas cite très-souvent, comme on le verra, la *Hiérarchie céleste*, la *Hiérarchie ecclésiastique* et le traité des *Noms divins*; et Scot Erigène a traduit en latin, sur l'invitation du roi Charles le Chauve, la *Théologie mystique*.

---

tinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur: licet ejus principia ex revelatione habeantur.

ARTICULUS VII.

Utrùm Deus sit subjectum hujus scientiæ.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit subjectum hujus scientiæ. In qualibet enim scientia oportet supponere de subjecto quid est, secundum Philosophum in primo *Posteriorum* (2): sed hæc scientia non supponit de Deo quid est; dicit enim Damascenus: « In Deo quid est, dicere impossibile est; » ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

2. Præterea, omnia quæ determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subjecto illius scientiæ : sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quàm de Deo, putà de creaturis et de moribus hominum: ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

Sed contra, illud est subjectum scientiæ, de quo principaliter fit sermo in scientia: sed in hac scientia principaliter fit sermo de Deo (di-

(1) De his etiam 1. *Sent. in Prologo* art. 4, et *in Sent.* Metaph. lect. 6.

(2) Ubi duo dicuntur præcognosci debere *quia est* (ὅτι ἐστιν) *et quid est* (τί τὸ λεγομενόν), quod [illegible] nomen verbi significatum sicut modernus quidam, sed ad ipsius rei quidditatem referendum est.

théologie (1) veut dire *discours sur Dieu*). Donc Dieu est l'objet de la théologie.

(Conclusion. — Comme la théologie considère toute chose relativement à la Divinité connue par la révélation, Dieu est l'objet de cette science.)

Il faut dire ceci : L'objet est à la science ce qu'il est à la faculté (2). Or l'objet d'une faculté, c'est, à proprement parler, ce par quoi les choses se rapportent à cette faculté ; ainsi, comme l'homme et la pierre se rapportent à la vue par la couleur, la couleur est l'objet de la vue. Or non-seulement la théologie traite tout spécialement de Dieu, mais elle considère toute chose par rapport à Dieu, premier principe et dernière fin des êtres ; Dieu est donc l'objet de la théologie. D'un autre côté, les principes de la science théologique, étant des articles de foi, ont Dieu pour objet : or l'objet des principes est l'objet de la science même, car la science tout entière est contenue virtuellement dans les principes.

Quelques auteurs, considérant les matières mêmes que traite la science divine, et non pas le point de vue sous lequel elle les traite, lui assignent

(1) On sait que *théologie* vient de Θεός, Dieu, et de λόγος, discours, traité.

(2) Les choses que les facultés rencontrent hors d'elles-mêmes, ce qui est placé comme à l'encontre de leur action (*quod objectum est*), c'est leur objet.

Il y a l'objet matériel et l'objet formel. L'objet matériel, ce sont les choses mêmes qu'atteint la faculté ; l'objet formel, c'est proprement ce que la faculté atteint dans les choses. Ainsi les corps sont l'objet matériel de la vue, et la couleur en est l'objet formel.

Si nous appliquons cette distinction à la théologie, Dieu sera l'objet matériel de la théodicée, et l'objet formel de la morale. Mais il faut bien le remarquer, ces deux objets, réunis par des nœuds intimes, ne forment qu'un tout organique, de même que l'âme et le corps ne sont qu'un animal raisonnable ; et voilà comment Dieu est l'objet de toute la théologie.

---

citur enim Theologia, quasi sermo de Deo (1); ergo Deus est subjectum hujus scientiæ.

(Conclusio. — Cùm omnia quæ tractantur in sacra doctrina considerentur sub ratione deitatis per revelationem cognoscibilis, Deus est illius subjectum.)

Respondeo dicendum, quòd Deus est subjectum hujus scientiæ. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum : propriè autem illud assignatur objectum alicujus potentiæ vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata : unde colorátum est proprium objectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem (2); unde sequitur quod Deus verè sit subjectum hujus scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiæ, quæ sunt articuli fidei, quæ est de Deo : idem autem est subjectum principiorum, et totius scientiæ, cùm tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam verò attendentes ad ea quæ in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum hujus scientiæ, vel res et signa (3),

(1) Ex græca voce θεολογία. Quidni etiam *ratiocinatio de Deo*, cùm et λόγος idem sit quod *ratio?* Hinc aliquando græci Patres theologiam strictè sumptam explicant quæ de sola divinitate tractat ; sed ad alia extenditur considerata propter Deum.

(2) Sensu jam supra indicato, quia omnium principium est, ut et omnium finis ; quamvis aliter creaturæ rationales ad illum finem quàm irrationales referantur.

(3) *Res* quidem, id est ea quæ secundùm se aliquid sunt nec ad significandum adhibentur ; sed *signa*, id est ea quæ propter solam significationem in usu sunt, ut expressiùs 1 *Sent.* in [illegible].

d'autres objets, par exemple les signes et les choses (1), les œuvres de la Rédemption, Jésus-Christ tout entier, c'est-à-dire le chef et les membres de l'Église. Il est vrai que la théologie traite de tout cela, mais elle considère tout cela relativement à Dieu.

Je réponds aux objections : 1° Comme nous ne savons pas ce qu'est Dieu, au lieu de procéder d'après la définition de son être, nous partons de ses effets, soit naturels, soit surnaturels, pour arriver à sa connoissance. C'est ainsi que, en philosophie, l'on démontre souvent les propriétés des causes, non par leur définition, mais par leurs effets.

2° Toutes les choses dont traite la théologie sont comprises en Dieu, non comme parties, espèces ou accidents, mais comme se rapportant à lui de quelque manière.

ARTICLE VIII.

La théologie est-elle argumentative?

Il paroît que la théologie n'est pas argumentative. 1° Saint Ambroise dit, *De la foi cath.*, I, 3 : « Il faut mettre de côté les arguments, là où l'on demande la foi. » Or, en théologie, c'est la foi qu'on demande avant tout ; d'où saint Jean dit, XX, 31 : « Ces choses ont été écrites, afin que vous croyiez (2). » Donc la théologie n'est pas argumentative.

2° Si la science théologique étoit argumentative, elle argumenteroit ou

(1) C'est-à-dire les dogmes considérés en eux-mêmes et les termes qui les expriment. Les auteurs dont il s'agit perdaient de vue l'objet formel.

(2) Ces paroles se rapportent directement, comme on le voit par le contexte, aux miracles de Jésus-Christ, mais on peut les entendre de toute sa doctrine et de toutes ses œuvres.

---

vel opera reparationis, vel totum Christum, id est, caput et membra; de omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen in hac doctrina effectu ejus, vel naturæ, vel gratiæ, loco diffinitionis, ad ea quæ de Deo in hac doctrina considerantur, sicut in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco diffinitionis causæ (1).

Ad secundum dicendum, quòd omnia alia quæ determinantur in sacra doctrina comprehenduntur sub Deo, non ut partes, vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm hæc doctrina sit argumentativa.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quod hæc doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambros. in lib. *De fide cathol.* : « Tolle argumenta, ubi fides, quæritur. » Sed in hac doctrina præcipuè fides quæritur, unde dicitur *Joannis* XX : « Hæc scripta sunt ut credatis. » Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Præterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex

(1) Putà in demonstratione quæ *à posteriori* propterea dicitur, quia per posteriùs probat id quod prius est.

(2) In his etiam 1, *Sent.*, *in Prol.* qu. art. 5. Et super Boëtium *de Trinit.* qu. 5, art. 7, et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 3 et 5.

d'après l'autorité, ou d'après la raison. Or, si elle argumentoit d'après l'autorité, cela déroguroit à sa dignité, car la preuve tirée de l'autorité est la plus faible de toutes, selon Boèce (1); si elle argumentoit d'après la raison, cela ne conviendroit pas à sa fin, car la foi n'a point de mérite, d'après saint Grégoire, quand la raison lui donne l'évidence. Donc la théologie n'est par argumentative.

Mais saint Paul dit, *Tit.* I, 9, en parlant de l'évêque : « Il faut qu'il soit fortement attaché aux vérités de la foi telles qu'on les lui a enseignées, afin qu'il soit capable d'exhorter selon la saine doctrine et de convaincre ceux qui s'y opposent. »

(Conclusion. — La science sacrée n'argumente pas pour prouver ses principes ; mais elle argumente pour tirer les conséquences qu'ils renferment, pour convaincre ses adversaires par leurs concessions et pour réfuter leurs sophismes.)

Il faut dire ceci : Comme les sciences philosophiques n'argumentent pas pour prouver leurs axiomes, mais pour établir d'autres vérités qu'ils renferment ; de même la science sacrée n'argumente pas non plus pour prouver ses principes, qui sont des articles de foi, mais elle en excipe pour démontrer d'autres dogmes, à l'exemple de saint Paul qui fonde la résur-

(1) Boèce, appartenant à la famille des Anices, une des plus illustres de Rome dans le VIe siècle, fut consul et ministre de Théodoric, roi des Ostrogoths. Son zèle pour le bien public ne le cédoit qu'à son amour pour la religion. Deux favoris du prince, irrités de ce qu'il s'opposoit à leurs concussions, résolurent sa perte. Accusé d'intelligence avec l'empereur Justin, après avoir subi de longues souffrances, il fut exécuté à Pavie, 524. C'est en prison qu'il composa la *Consolation de la philosophie*, ouvrage qui joint la simplicité du langage à la profondeur de la pensée, et que nous verrons souvent citer par saint Thomas. Le *Livre de la Trinité* et le *Traité des deux natures en Jésus-Christ* sont un des plus précieux monuments de la science et de la foi de ce philosophe, grand homme et homme de bien. Ses écrits renferment beaucoup de termes tirés d'Aristote, et l'on croit que Boèce est, parmi les Latins, le premier qui a fait servir au triomphe de la vérité chrétienne les ouvrages du Stagyrite.

---

auctoritate, non videtur hoc congruere ejus dignitati : nam locus ab auctoritate est infirmissimus, secundum Boëtium (1). Si autem ex ratione, hoc non congruit ejus fini : qua secundum Gregorium in homilia, fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed contra est, quod dicitur ad *Tit.* I. de episcopo : « Amplectentem eum (2), qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere. »

(Conclusio. — Licet sacra doctrina, sicut aliæ scientiæ, ad sua principia probanda non argumentetur; contra tamen negantes ipsa procedit, vel ex concessis illos redarguendo, vel eorum apparentes rationes dissolvendo : ex principiis tamen ad conclusiones argumentatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis : ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum; sicut

(1) Sed legitur ex libro 6, super *Topica* Ciceronis, ubi proinde locum illum *artis expertem* à Cicerone dictum notat.

(2) Non *amplectentem* (αντεχόμενον), quod insinuat etiam verbum *amplectendi* : nam dilectio est quæ amplectitur, et ex dilectione fit amplexus. Unde amplecti scientiam est ex dilectione cordis ei firmiter inhærere, ait ibidem S. Thomas, lect. 3.

rection des corps sur la résurrection de Jésus-Christ. Mais si les sciences inférieures ni ne prouvent leurs axiomes, ni ne disputent contre ceux qui les nient, chargeant de ce soin les sciences supérieures : par contre la métaphysique, science suprême dans l'ordre des connoissances humaines, raisonne contre ceux qui rejettent ses notions fondamentales, pourvu toutefois qu'ils lui fassent quelque concession ; car, dans le cas contraire, elle ne peut discuter, mais seulement résoudre les objections. Ainsi fait la théologie : comme elle n'a point de science supérieure, elle combat par l'argumentation ceux qui rejettent ses principes lorsqu'ils lui accordent quelques-unes des vérités révélées, et c'est de cette sorte que nous discutons contre les hérétiques par l'autorité des Écritures. Mais si l'adversaire n'admet aucun des dogmes renfermés dans la révélation divine, il n'y a plus moyen de prouver contre lui les articles de notre croyance, il faut se contenter de résoudre ses objections, s'il en propose contre la vraie doctrine. Puisque la vérité infaillible est le fondement de la foi, et qu'on ne peut démontrer le contraire de la vérité, toutes les raisons qu'on apporte à l'encontre de la foi ne sont pas des démonstrations, mais des sophismes faciles à réfuter.

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute la raison humaine ne peut démontrer les articles de foi par l'argumentation ; mais elle peut, comme nous le disions tout à l'heure, argumenter d'après les articles de foi pour établir d'autres vérités.

2° La théologie argumente souvent d'après l'autorité ; tenant ses principes de la révélation divine, elle doit reconnoître le témoignage de ceux

---

Apostolus primæ *ad Cor.* XV ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam (1). Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem sua principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ : suprema verò inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit ; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra doctrina, cùm non habeat superiorem, disputat contra negantem sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur : sicut per auctoritates sacræ Scripturæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si verò adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cùm enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium (2), manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei sunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd argumentari ex auctoritate est maximè proprium hujus doc-

(1) Ut videre est vers. 12, ac deinceps : proinde illam *disputationis disciplinam*, ad omnia genera quæstionum utilem esse dicit August. lib. 2, *de Doctr. christ.*, cap 31, quin et necessariam esse urget, lib. 14. *de Trinit.*, cap. 1, ut illud ipsum quod creditur contra impios defendatur, et piis opituletur ad salutem.

(2) Hinc etiam in concil. Later. sub Leone X, Sess. 8, contra eos qui animam humanam esse mortalem astruebant, sic decernitur : *Cùm verum vero minimè contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus*,

à qui la révélation a été faite. Et cela ne déroge point à sa dignité ; car, si l'autorité fondée sur la raison humaine ne peut fournir que de faibles preuves, l'autorité qui repose sur la révélation produit des arguments irréfragables. Cependant la science théologique se sert aussi de la raison humaine, non pas sans doute pour prouver la foi (ce seroit lui enlever tout mérite), mais pour mettre dans un plus grand jour les vérités qu'elle enseigne. Comme la grâce ne détruit pas la nature, mais consacre ses forces, il faut que la raison serve sous les ordres de la foi, de même que l'affection naturelle concourt à la charité. C'est dans ce sens que saint Paul dit, II *Cor.* X, 5 : « Réduisant en captivité toute intelligence, sous l'obéissance du Christ. » Nous apportons même le témoignage des philosophes en faveur des vérités qu'ils ont pu connoître par la lumière naturelle ; et l'Apôtre cita lui même Aratus quand il s'écria dans l'Aréopage, *Act.* XVII, 28 : « Comme l'ont dit quelques-uns de vos poëtes, nous sommes de la race de Dieu. » La théologie trouve, dans l'autorité des écrivains profanes, des arguments qui lui sont étrangers et qui ne s'élèvent pas au-dessus de la probabilité; dans l'autorité de l'Écriture sainte, des arguments qui lui appartiennent en propre et qui renferment la certitude; enfin dans l'autorité des Docteurs de l'Eglise, des arguments qui lui sont propres, mais qui n'ont plus qu'un degré de probabilité. Notre foi repose sur la révélation qui a été faite aux auteurs des livres canoniques, et non pas sur les révélations qu'ont pu avoir les autres docteurs. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, *Lett.* XIX : « J'ai appris à n'accorder l'honneur de l'infaillibilité qu'aux livres saints, et les auteurs qui les ont écrits sont seuls, pour moi, à l'abri de toute erreur. Quant aux autres

---

trinæ, eo quòd principia hujus doctrinæ per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ : nam licet locus ab auctoritate, quæ fundantur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana (1), non quidem ad probandum fidem (qui per hoc tolleretur meritum fidei) sed ad manifestandum aliqua alia, quæ traduntur in hac doctrina. Cùm enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quòd naturalis ratio subserviat fidei : sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati. Unde et Apostolus dicit II *ad Cor.* X: « In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. » Et inde est, quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt, sicut Paulus *Actuum* XVII, inducit verbum Arati, dicens : « Sicut et quidem poëtarum vestrorum dixerunt : Genus Dei sumus. » Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus; auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur propriè, et ex necessitate arguendo; auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ, quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit August. in epist. *ad Hieron* (2):

(1) Ut in prima responsione ad Ambrosii auctoritatem jam dictum est. Unde ipsemet, l. 4, in Lucam super illud, cap. 5 : *Duc in altum* (quod Christus Petro dixit), *profundum disputationum* interpretatur; et retia explicat *sinus quosdam orationis et disputationum recessus, qui quos ceperint non amittant.*

(2) Ex qua idem refertur in Decretis, dist. 9, cap. : *Ego solus*, ubi tantùm *senserunt*, non sicut hic *senserunt vel scripserunt.*

docteurs, quelle que soit l'éminence de leur doctrine et de leur sainteté, je les lis de telle sorte que, si je crois ce qu'ils ont dit, ce n'est pas parce qu'ils l'ont pensé ou écrit (1). »

ARTICLE IX.

L'Ecriture sainte doit-elle se servir de métaphores (2) ?

Il paroît que l'Écriture sainte ne doit pas se servir de métaphores. 1° La science sacrée, qui tient le premier rang parmi les sciences, comme nous l'avons vu, ne sauroit emprunter sans dégradation le procédé de la dernière de ses sœurs. Or employer des images et des figures, c'est le propre de la poétique, qui est la dernière des sciences. Donc

(1) On lit dans la *Symbolique* de Mœhler, l. I, ch. III, § 11 : « Suivant les principes catholiques, deux activités, celle de Dieu et celle de l'homme, se rencontrent et se pénètrent dans la justification, de telle sorte qu'elle est un ouvrage divin et humain tout à la fois. La grâce, toujours miséricordieuse, prévient le pécheur, sans qu'il ait pu la mériter ni l'appeler à son aide; mais le pécheur doit consentir à la grâce, suivre son impulsion bienfaisante y correspondre librement. Dieu s'abaisse jusqu'à l'homme et lui offre son secours pour le tirer du fond de l'abîme; mais il faut que l'homme reçoive ce secours et se relève avec Dieu. L'Esprit-Saint pénètre tout le fidèle, il est vrai; mais il n'agit pas dans toute la plénitude de sa force, il prescrit des limites à son action suprême, et s'arrête devant le domaine de la liberté. La vertu justifiante n'agit donc pas nécessairement; et voilà pourquoi l'Eglise a condamné ces propositions jansénistes, que la vérité humaine ne peut résister à la grâce, qu'elle cède toujours sous l'action de la Toute-Puissance... » Les mêmes lois président à l'illumination de l'intelligence par la révélation. La vérité divine, *prévenant le pécheur sans qu'il ait pu la mériter ni l'appeler à son aide,* se fait entendre dans la prédication de l'Evangile; mais le pécheur doit donner son assentiment à la vérité divine, suivre la direction qu'elle montre à ses regards, *y correspondre librement. Dieu s'abaisse jusqu'à l'homme et lui offre* sa lumière pour le tirer des ombres de la mort; mais il faut que l'homme reçoive cette lumière, et sorte des ténèbres qui l'environnent pour remonter vers Dieu. *Ainsi deux activités, celle de Dieu et celle de l'homme, se rencontrent et se pénètrent* dans l'illumination de l'intelligence, de même que dans la génération de la volonté; ainsi « la raison sert sous les ordres de la foi, dit excellemment saint Thomas, comme l'affection naturelle concourt à la charité. » Voilà les rapports de la révélation avec l'intelligence, de la foi avec la raison. Les rationalistes du jour nient la révélation et la foi; prenons garde qu'un faux zèle, une piété mal entendue, une feinte humilité ne nous fasse nier l'intelligence et la raison.

(2) Notre saint auteur ne sort point de son sujet, car l'interprétation de l'Ecriture sainte entre dans les attributions de la théologie.

« Solis eis Scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorum eorum in scribendo aliquid errasse firmi[illegible]edam. Alios autem ita lego, ut quantalibe[illegible]ctitate doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, vel scripserunt. »

ARTICULUS IX.
Utrùm sacra Scriptura debeat uti metaphoris.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter

(1) De his etiam 1. *Sent., in Prolog.*, art. 5, ut et dist. 34, qu. 3, art. 1 et 2; et *Cont. Gent.* lib. 3, cap. 110; et super Boëtium, *de Trin.*, art. 8; et *quodlib.* 4, de quæst... et Opusc. 60, cap. 11.

il ne convient pas à la science sacrée d'employer des figures et des images.

2° La science sacrée a pour but la manifestation de la vérité, et l'*Ecclésiastique* promet des récompenses à ceux qui la manifestent; il lui faut tenir ce langage, XXIV, 31 : « Ceux qui m'éclaircissent auront la vie éternelle. » Or les figures et les images vont droit à obscurcir la vérité. Donc la science sacrée ne doit pas la présenter sous l'emblème des choses corporelles.

3° Plus les créatures sont élevées, plus elles approchent de la ressemblance divine. Si donc on voulait présenter les choses éternelles sous l'image des choses créées, il falloit chercher ces métaphores dans les créatures les plus élevées, et non dans les créatures infimes. Cependant l'Ecriture fait souvent le contraire.

Mais on lit dans le livre d'*Osée*, XII, 10 : « C'est moi qui ai parlé aux prophètes, moi qui ai multiplié leurs visions, et ils m'ont manifesté à vous par des images. » Or, présenter la vérité sous des images, c'est employer des métaphores. Donc la doctrine sacrée peut se servir de métaphores.

(Conclusion. — Comme la doctrine sacrée s'adresse à tous les hommes, il est très-convenable qu'elle expose les choses divines par des métaphores et sous des figures sensibles.)

Il faut dire ceci : L'Ecriture sainte devoit nous présenter les vérités spirituelles sous des figures et comme sous des enveloppes corporelles. Dieu pourvoit aux besoins des êtres selon leur nature. Or la nature de l'homme veut qu'il parvienne aux choses intelligibles par les choses sen-

---

aliàs tenet locum supremum, ut dictum est. Procedere autem per similitudines varias et repræsentationes, est proprium poetæ, quæ est infima inter omnes doctrinas : ergo hujusmodi similitudinibus uti non est convenens huic scientiæ.

2. Præterea, hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem; unde et manifestatoribus ejus præmium promittitur *Ecclesiastici* XXIV (1) : « Qui elucidant me vitam æternam habebunt. » Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur : non ergo competit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Præterea, quanto aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tantò magis ad divinam similitudinem accedunt : si igitur aliquæ ex creaturis transsumerentur ad Deum, oporteret talem transsumptionem maximè fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis. Quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed contra est, quod dicitur *Oseæ* XII : « Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum. » Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

Conclusio. — Sacra doctrina cùm cunctis hominibus communiter proponatur, in ea metaphoris et corporalibus similitudinibus divina exponi maximè conveniens est.)

Respondeo dicendum, quod conveniens est sacræ Scripturæ divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere; Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturæ : est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio à sensu initium habet. Unde con-

(1) Ex persona Sapientiæ dictum, ut vers. 31 videre est; proindeque ad sensum hujus loci pertinens; ut et *Sap.* VII, vers. 23 : *Emanatio quædam claritatis Dei sincera* sensu non dissimili appellatur. Et ad eumdem symbolicè referri potest quod in pectore Sacerdotis, *manifestatio et veritas* (δηλωσις και αλήθεια) *Exod.* 28, vers. 30, juxta 70 poni jubebatur, ubi *doctrina et veritas.*

sibles, puisque nos connoissances ont leur commencement dans les sens (1). Il étoit donc d'une haute convenance que l'Écriture sainte nous transmît les choses spirituelles sous des images corporelles. C'est ce que remarque Denys le philosophe, *Hiér. cél.* II : « Il faut que la lumière divine,

(1) Trois systèmes se sont incessamment disputé, dans le cours des siècles, l'assentiment des intelligences sur le terrain de l'origine des idées.

Platon, développant les principes de l'école italique, enseigna que l'âme perçoit la vérité dans une existence antérieure à la vie présente, avant qu'elle soit unie au corps, par conséquent sans l'intervention des organes corporels, hors de l'expérience ; si bien que les idées ne sont que des réminiscences. Dans le moyen âge, à la renaissance des études philosophiques, cette doctrine, modifiée sur quelques points, fut remise en lumière par les réalistes : saint Anselme, Guillaume de Champaux, saint Bonaventure et d'autres. Après la Réforme, au milieu des ténèbres que cette grande apostasie a répandues dans les esprits, Descartes, qui se croyoit créateur, la reproduisit sous le bénéfice des idées innées : puis les Allemands, Kant, Hégel, Schelling, l'ont pour ainsi dire flanquée de leurs nébuleuses rêveries sur le *moi*. Cette théorie porte le nom de *l'idéalisme*.

Démocrite, l'un des successeurs de Thalès, soutint que l'âme ne perçoit la vérité que par les organes, au moyen de l'observation des faits extérieurs, à l'aide de l'expérience : si bien que toutes les idées, comme aussi toutes les connoissances, ont leur origine dans les sens. Les nominalistes, sous l'inspiration de leur chef Roscelin, réchauffèrent cette doctrine au moyen âge. Après la prétendue Réforme, le calviniste Bacon ne garda plus de mesure dans l'apothéose de l'expérience ; et les sciences sont devenues, sous la main de ses disciples, une collection de faits matériellement précieux, mais épars, isolés, séparés de toute idée vivifiante, sans rapport avec la science divine, non plus qu'avec la vraie philosophie. Bientôt après, Condillac et Loch, arrondissant le système, dirent que la pensée n'est qu'une sensation transformée, puis les psychologistes matérialistes en ont fait une sécrétion. C'est ici le sensualisme.

Aristote voulut rendre à la raison et à l'expérience ce qui leur revenoit. Pendant le moyen âge, sa doctrine, dangereusement interprétée par les conceptualistes, partit surtout par Abeilard, reçut sa formule dernière et légitime dans les écrits de saint Thomas. Saint Thomas distingue deux intellects dans l'homme : l'intellect passif, qui reçoit les impressions des objets extérieurs ; puis l'intellect actif, qui élabore sous la lumière des premiers principes ces impressions. Je vois ce qui existe autour de moi, je me forme l'idée de l'être ; un vaisseau fendant les ondes sous le souffle du vent, je conçois la notion pure de cause ; les créatures douées de perfections, et je m'élève jusqu'au Créateur infiniment parfait. Ainsi les sens fournissent les idées concrètes et particulières ; la raison produit les idées abstraites et générales : « Vos yeux aperçoivent un triangle, dit notre saint auteur ; mais cette perception, qui vous est commune avec l'animal, ne vous constitue vous-même que simple animal ; et vous ne serez homme ou intelligence qu'en vous élevant du triangle à la triangularité. C'est cette puissance de généraliser qui spécialise l'homme et le fait ce qu'il est. » Voilà comment les conceptions spirituelles trouvent leur origine dans les sens. Déjà les premiers commentateurs d'Aristote, les Arabes, nous disaient qu'il faut entendre ce principe *occasionnellement*. On le voit : les idées et les connoissances naissent dans l'homme, les premières par les organes, les secondes sous l'action de l'intelligence ; mais les premiers principes, qui répandent leur évidence sur les conceptions, sont innés dans l'homme.

Maintenant, si l'on reporte un coup d'œil rapide sur les trois systèmes dont nous venons de dire un mot, on verra sans peine lequel doit obtenir l'assentiment de l'esprit judicieux. L'idéa-

---

venienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium : et hoc est quod dicit Dionysius primo capitulo *Cœlestis hierarchiæ* : « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium (1), nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Convenit etiam sacræ Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur (secundum illud ad *Roma-*

(1) *Sive divino principalem radium*, (θεαρχικὴν ἀκτῖνα) vel quasi *primitivum radium*, qui omnis lucis principium sit eo ipso quòd in Deo est vel divinus. Dicitur quoque *circumvelatus anagogicis* (ἀναγωγικοῖς) quasi symbolis vel figuris quæ sursum ducant involutus, vel ad sublimiorem quemdam sensum quàm qui superficie tenus exprimatur, mentem erigant.

pour briller à nos yeux, s'enveloppe de voiles sacrés. » D'ailleurs l'Écriture sainte est faite pour tous, d'après ce mot de saint Paul, *Rom.* I, 14 : « Je me dois aux Grecs et aux Barbares, aux sages et aux simples. » Eh bien, les similitudes métaphoriques mettent les choses intelligibles à la portée des ignorants, qui ne peuvent les comprendre par elles-mêmes.

Je réponds aux arguments : 1° La poésie se sert de métaphores pour flatter l'imagination par la peinture des objets ; mais la doctrine sacrée s'en sert, nous venons de le dire, pour porter la vérité chrétienne plus avant dans les âmes et pour la rendre accessible à tous les esprits.

2° La révélation n'est point altérée par les figures sensibles dont elle se couvre, comme parle l'Aréopagite ; elle conserve toute sa vérité sous

isme prétend que l'âme perçoit la vérité directement, immédiatement, sans le concours des organes. C'est là, tout le monde le comprend, un arrêt de mort contre notre partie matérielle : c'est, en philosophie, l'intronisation du *moi*, qui rejette les leçons de l'expérience et l'autorité des faits pour ne reconnoître que les capricieuses manifestations du sens intime ; c'est, en religion, la consécration du faux spiritualisme, qui repousse les institutions extérieures, l'Église, le divin Maître, la révélation positive pour proclamer comme autant d'oracles tous les rêves de l'inspiration particulière.

Le sensualisme pose en dogme fondamental, que « il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens ; » il montre l'âme purement passive dans le domaine de la science, et prétend que les organes élaborent seuls la vérité. Qu'est-ce que cela, sinon détruire notre être spirituel ? Aussi que de ruines n'a pas amoncelées cette prodigieuse erreur ! Elle a éteint le feu sacré de la peinture, de la poésie, de tous les beaux-arts ; elle a banni le patriotisme, le dévouement, l'honneur, tous les sentiments nobles et généreux ; elle a produit une insatiable cupidité, consacré le culte de l'or et divinisé la matière.

Le docteur angélique part de ce principe souvent inculqué dans ses ouvrages, que les composés n'ont qu'une existence pour tous leurs éléments. Les deux parties de l'homme, enchaînées l'une à l'autre, unies substantiellement, hypostatiquement, ne formant qu'une personne, concourent, n'en déplaise à l'orgueil, à tous les actes de l'homme ; dans l'état naturel, l'âme, enveloppée par la matière comme dans un voile épais, ne peut saisir la vérité que par les organes ; mais quand elle a perçu le monde visible, elle s'élève sur les ailes de l'intelligence dans les plus hautes régions du monde invisible. Cette doctrine donne, qui ne le voit ? une base solide à la philosophie comme à la théologie. Le savant doit s'entourer des faits de l'expérience, et se livrer aux profondes spéculations de la métaphysique, pourquoi ? parce qu'il perçoit les idées par les sens, et qu'il en déduit les conséquences par la raison. Le chrétien doit écouter la parole infaillible qui retentit éternellement, à travers les siècles, dans la société des enfants de Dieu, pourquoi ? parce que « la foi vient de l'ouïe, » comme l'enseigne l'Apôtre des nations. « Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, » pourquoi encore ? parce que le malheureux descendant du premier père ne peut saisir la vérité pure, dans sa simple lumière. La théorie de saint Thomas appuie donc sur un terrain solide toutes les vérités de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. C'est qu'elle maintient dans leurs droits, l'expression est juste, les deux parties de nous-même, le corps et l'esprit ; elle embrasse et pénètre l'idéalisme et le sensualisme : elle a tout ce qu'ils ont, moins leurs erreurs.

A présent on doit comprendre, ce nous semble, la parole qu'on a lue dans le corps de l'article que « nos connoissances ont leur commencement dans les sens. »

---

nos I : « Sapientibus et insipientibus debitor sum. » ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capiendo non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum, quòd poetica utitur metaphoris propter repræsentationem : repræsentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd radius divinæ revelationis non destruitur propter hujusmodi sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius,

ces emblèmes; car elle élève les auteurs inspirés, et par cela même ceux qui les lisent, au delà des images, jusqu'à l'idée des choses intelligibles. Ce qui est présenté métaphoriquement dans un passage, l'Écriture l'expose ailleurs ouvertement, littéralement, sans voile ni figure. Enfin, l'obscurité des métaphores exerce utilement les intelligences et prévient les railleries des mécréants, dont il est dit, *Matth.*, VII, 6 : « Gardez-vous de donner les choses saintes aux chiens, et ne jetez point vos perles devant les pourceaux. »

3° La doctrine sacrée devoit emprunter aux créatures de l'ordre inférieur, plutôt qu'aux créatures les plus élevées, les images sous lesquelles elle représente les choses divines, et cela pour trois raisons. D'abord elle exposoit moins l'homme, en suivant cette règle, au péril de l'erreur; car des allégories prises des choses communes et vulgaires ne s'entendront jamais de Dieu littéralement, tandis que des figures nobles, élevées, pourroient aisément donner le change, surtout à ceux qui ne voient rien au-dessus de la matière. Ensuite le langage commun s'adapte admirablement à la connoissance que nous avons de Dieu dans cette vie : nous savons mieux, de cet Être infini, ce qu'il n'est pas que ce qu'il est; si bien que les figures empruntées aux choses qui s'éloignent le plus de lui nous en donnent l'idée la plus vraie, savoir qu'il est au-dessus de tout ce que nous pouvons dire et penser. Enfin, les images simples et naïves cachent aux indignes les choses d'en haut.

sed remanet in sua veritate, ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium, et per eos quibus revelatio facta est, allii etiam circa hæc instruantur. Unde ea quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium : de quibus dicitur *Matthæi* VII. « Nolite sanctum dare canibus (1). »

Ad tertium dicendum, quòd sicut docet Dionysius, c. 2 *Cœlestis hierarchiæ*, magis est conveniens quòd divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quàm corporum nobilium. Et hoc propter tria : 1° quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet, quòd hæc secundum proprietatem non dicuntur de divinis : quòd posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina, maximè apud illos, qui nihil aliud à corporibus nobilibus excogitare noverunt. 2° Quia hic modus convenientior est cognitioni, quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quàm quid est. Et ideo similitudines illarum rerum, quæ magis elongantur à Deo, veriorem nobis faciunt æstimationem de Deo quòd sit suprà illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. 3° Quia per hujusmodi, divina magis occultantur indignis.

(1) Sic enim *sanctum* Augustinus interpretatur veritatem, *canes* impugnatores veritatis, lib. 2, *de Serm. Dom. in monte*, cap. 31; qui nefas est interimere veritatem, sicut et corrumpere quod sanctum est, ut ibidem indicat. Author autem Operis imperfecti, homil. 12, in *Matth.*, *sanctum* interpretatur baptismum et gratiam corporis Christi (sive Eucharistiam) sed *margaritas* mysteria veritatis.

ARTICLE X.

L'Écriture sainte renferme-t-elle plusieurs sens sous une seule lettre?

Il paroît que l'Écriture sainte ne renferme pas, sous la même lettre, les différents sens qu'on y assigne : le sens historique ou littéral, le sens allégorique, le sens tropologique ou moral, et le sens anagogique. La multiplicité des sens engendre la confusion, produit l'erreur et détruit la force des arguments; aussi la logique repousse-t-elle les propositions équivoques, et les signale comme une des ruses du sophisme. Or l'Écriture doit prouver la vérité par des arguments solides, éloignés de toute supercherie sophistique. Donc elle ne doit pas renfermer plusieurs sens sous une seule lettre.

2° Saint Augustin trouve quatre choses dans l'Ancien Testament : l'histoire, l'étiologie, l'analogie et l'allégorie. Or ces quatre choses paroissent tout à fait différentes des sens que nous avons désignés d'abord. Donc on ne doit pas interpréter l'Écriture sainte dans le sens historique, allégorique, tropologique et anagogique.

3° Il y a de plus le sens parabolique, qui n'est point renfermé dans les précédents.

Mais saint Grégoire dit, *Moral.*, XX, 1 : « L'Écriture sainte surpasse toutes les sciences par la nature même de son langage; car, dans le même discours, elle raconte un fait, et c'est un mystère qu'elle expose. »

(Conclusion. — Comme Dieu embrasse toute chose à la fois dans son

---

ARTICULUS X.

Utrùm sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt : historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem : unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio, sed secundum hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro *de Utilitate credendi*, quòd Scriptura, quæ Testamentum Vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundum historiam, secundum ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam. Quæ quidem quatuor à quatuor prædictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quòd eadem littera sacræ Scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

3. Præterea, præter prædictos sensus invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed contra est, quòd dicit Gregorius 20, *Moral.* : « Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit : quia uno eodemque sermone dum narrat gestum, prodit mysterium.

(Conclusio. — Cùm sacræ Scripturæ auctor Deus sit, qui omnia simul suo intellectu

(1) De his etiam Quodl. 7, qu. 6, art. 1, 2 et 3, et qu. 4, de potentia, art. 1, ut et 4, *Sent.* dist. 21, qu. 1, art. 2; quæstiunc. 8, ad 3, et ad Gal. 4, lect. 6, col. 3.

intelligence, l'Écriture sainte renferme des sens multiples sous une seule lettre : d'abord plusieurs sens littéraux, puis trois sens spirituels, l'allégorique, le moral et l'anagogique.)

Il faut dire ceci : L'auteur de L'Écriture sainte, Dieu, peut donner une signification non seulement aux expressions, mais aux choses mêmes. Aussi, comme les mots signifient des choses dans les livres des hommes, de même les choses exprimées par les mots signifient elles-mêmes d'autres choses dans les livres divins. Eh bien, la première signification, celle par laquelle les mots dénoncent les choses, voilà le premier sens, le sens historique ou littéral; et la deuxième signification, celle qui fait que les choses exprimées par les mots désignent d'autres choses, voilà le sens spirituel, qui se fonde sur le sens littéral et le suppose.

Le sens spirituel se subdivise en trois autres sens, de cette manière. La loi ancienne est, comme le montre saint Paul, *Hebr.*, VII, 1, et suivants, le signe de la loi nouvelle; la loi nouvelle préfigure elle-même, d'après l'Aréopagite, la gloire du siècle futur ; puis elle nous donne, dans les actions de notre divin Chef, l'image et la règle de notre conduite. Or les choses de l'ancienne loi signifiant les choses de la nouvelle, c'est le sens allégorique; les actions du divin modèle représentant ce que nous devons faire, c'est le sens moral; enfin les institutions présentes symbolisant la gloire future, c'est le sens anagogique. Puisque, d'une part, le sens littéral est celui qui préoccupe avant tout l'auteur d'un écrit quelconque; puisque, d'une autre part, l'Auteur des Écritures embrasse toute chose à la fois dans son intelligence, pourquoi la même lettre sacrée ne pourroit-elle, demande saint Augustin, *Conf.*, XII, 18 et 19, renfermer plusieurs sens fondés sur le sens littéral ?

Je réponds aux arguments : 1° La multiplicité des sens dans l'Écriture

---

comprehendit, ea ipsa doctrina sub una littera plures sensus habet, litteralem multiplicem, spiritualem triplicem, videlicet allegoricum, moralem, et anagogicum.)

Respondeo dicendum, quòd auctor sacræ Scripturæ est Deus in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cùm in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quòd ipsæ res significatæ per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel litteralis. Illa verò significatio, qua res significatæ per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis (1), propter quod sensus spiritualis super litteralem fundatur, et eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur, sicut enim dicit Apostolus *ad Hebræos* VII : Lex vetus figura est novæ legis : et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in *Eccles. hierarch.*, est figura futuræ gloriæ. In nova etiam lege, ea quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum quæ nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quæ sunt veteris legis significant ea quæ sunt novæ legis, est sensus allegoricus. Secundum verò quòd ea quæ in Christo sunt facta, vel in his quæ Christum significant, sunt signa

(1) Qui sensus *mysticus* appellari solet, quasi occultus et sub littera delitescens; ut Glossa passim vocat et Hugo Victorinus in epist. *ad Hebræos* qu. 11, sub finem ; et Gregorius, lib. 21, *Moral.*, cap. 1, etiam prope finem, æquivalenter insinuat, sicut quod ex Dionysio subjungitur, insinuatur apud illum, cap. 7, § 2, versus finem.

ne produit ni équivoque ni ambiguïté ; car ces sens sont multiples, comme nous l'avons dit, non parce que les mots ont plusieurs significations, mais parce que les choses exprimées par les mots sont elles-mêmes l'expression d'autres choses. Ainsi, point de confusion dans les livres sacrés; tous les sens reposent sur un seul, savoir sur le sens littéral, qui a le privilége exclusif de fournir des arguments à la science, puisqu'on n'en tire aucun, comme le remarque saint Augustin, du sens allégorique. Toutefois ce manque d'autorité probante ne nuit point à la plénitude de la doctrine, pourquoi ? parce que le sens allégorique ne renferme rien de nécessaire à la foi que le sens littéral n'exprime clairement dans d'autres endroits.

2° L'histoire, l'étiologie et l'allégorie rentrent dans le sens littéral. En effet, d'après l'explication de saint Augustin, quand on raconte simplement un fait, c'est une histoire ; quand on rapporte la raison d'une chose, par exemple quand Notre Seigneur dit que Moïse permit le divorce aux Juifs à cause de la dureté de leur cœur, c'est une étiologie ; enfin, quand on montre que deux passages de l'Écriture se rapprochent par ressemblance de doctrine, c'est une analogie. Ainsi dans les quatre sens signalés par saint Augustin, l'allégorie figure seule pour les trois sens spirituels que nous posions tout à l'heure. Hugues de Saint Victor fait également rentrer le sens anagogique dans le sens allégorique, et

---

eorum quæ nos agere debemus, est sensus moralis. Prout verò significant ea, quæ sunt in æterna gloria, est sensus anagogicus. Quia verò sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus, XII *Confess.*, si etiam secundum litteralem sensum, in una littera sacræ Scripturæ plures sint sensus (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd multiplicitas horum sensuum non facit æquivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis : quia, sicut jam dictum est, sensus isti non multiplicantur propter hoc quòd una vox multa significet, sed quia res significatæ per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cùm omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his, quæ secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epist. contra Vincentium Donatistam (2). Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ Scripturæ, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifestè non tradat.

Ad secundum dicendum, quòd illa tria, historia, ætyologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent. Nam historia est, ut ipse Augustinus exponit, cùm simpliciter aliquid proponitur; ætiologia verò, cùm causa dicti assignatur : sicut cùm Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, *Matt.* 19. Analogia verò est, cùm veritas unius scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut et Hugo de S. Victor sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, po-

(1) Putà in illis verbis quæ potissimum urget : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, cap. 18, 19, 20, 21, 24, 28, 31, 32, vel de Filio vel de initio temporis explicatis.

(2) Sic enim ibi circa medium ; *Quum non impudentissimè nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi habeat et manifesta testimonia quorum lumine illustrentur?* Ad confundendos Donatistas, qui ex quibusdam fictitiis allegoriis veram apud se solos Ecclesiam constituere imoudenter audebant.

voilà comment il n'en admet que trois dans les *Sentences*, l'historique, l'allégorique, et le tropologique.

3° Le sens parabolique est renfermé dans le sens littéral; car les mots ont deux significations, l'une propre et l'autre métaphorique. Et puis le sens littéral n'est pas la figure, mais la chose figurée : quand l'Ecriture donne un bras au Tout-Puissant, le sens littéral n'est pas que cet Être spirituel a un membre corporel semblable à celui qui trace ces lignes; mais qu'il a ce que signifie ce membre, c'est-à-dire la puissance d'agir. De cette manière le sens littéral ne peut jamais renfermer l'erreur (1).

(1) L'Ecriture elle-même nous apprend qu'elle renferme les différents sens dont on vient de parler. Deux sens principaux : le sens historique ou littéral, le sens spirituel ou mystique.

Le sens littéral se subdivise en deux : le sens propre et le sens figuré. Or que l'Ecriture ait un sens propre, cela est plus clair que la lumière du jour, car autrement elle ne présenteroit aucune signification. Ensuite, qu'elle ait un sens figuré, nous en trouvons dans ses pages sacrées les preuves les plus évidentes. L'*Exode*, XI, 46, défend, au sens littéral, « de briser les os de l'agneau » pascal; et saint *Jean*, XIX, 36, entend figurément ces paroles de Jésus-Christ. Pareillement le prophète *Osée* dit, XI, 1, en parlant du peuple juif : « J'ai appelé mon fils de l'Egypte; » et saint *Matthieu*, II, 15, nous apprend qu'il s'agit aussi dans ce passage du Fils de Dieu.

Le sens spirituel en renferme trois, comme le dit saint Thomas : l'allégorique, le moral et l'anagogique. D'abord, pour le sens allégorique, quand l'Ecriture nous représente Isaac gravissant la montagne avec le bois du sacrifice sur les épaules, il est clair qu'elle préfigure le divin Sauveur qui devoit monter sur le Calvaire chargé de sa croix. Ensuite, si vous voulez une preuve du sens moral, ces paroles du *Deutéronome*, XXV, 4 : « Vous ne lierez point la bouche du bœuf qui foule vos moissons dans l'aire, » se rapportent à la règle des actes humains; elles signifient, d'après saint Paul, 1 *Cor.*, IX, 9, que *l'ouvrier est digne de son salaire* : car « qui est-ce qui fait la guerre à ses frais? qui est-ce qui plante une vigne et ne mange pas de ses fruits? » Enfin le roi prophète nous fournit un exemple du sens anagogique; il fait dire à Dieu, XCIV, 11, en parlant de l'entrée dans la Terre promise : « J'ai juré dans ma colère qu'ils ont point dans mon repos; et saint Paul, *Héb.* IV, 1 et suiv., interprète ces paroles de dans la céleste patrie.

Encore deux mots pour graver ces différents sens plus avant dans la mémoire.

Le sens littéral (de *littera*) ne dépasse pas la lettre du mot. Le sens spirituel (de *spiritus*) s'élève au-dessus de la lettre jusqu'à l'esprit.

Le sens allégorique (de ἄλλος, autre, et ἀγορά, discours) dit une chose pour en faire entendre une autre.

Le sens moral a rapport aux mœurs.

Enfin le sens anagogique (de ἀνα, en haut, et de ἄγω, je conduis), élève l'âme vers les choses célestes.

Voici deux vers qui rappellent tout cela.

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quid speres anagogia.

---

nens in tertio (1) suarum Sententiarum solùm tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum.

Ad tertium dicendum, quod sensus parabolicus sub litterali continetur. Nam per voces significatur aliquid propriè, et aliquid figurativè. Nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum : non enim cùm Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus, quod in Deo sit membrum hujusmodi corporale, sed id, quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. Ex quo patet quod sensui litterali sacræ Scripturæ nunquam potest subesse falsum.

(1) Seu in *Prologo* libri primi de Sententiis fidei qui 7 Sent. subnectitur, cap. 6 et 7, ubi dicitur quod in significatione vocum (seu res, continetur *historia*; in significatione rerum ad facta, mystica continetur *allegoria*; in significatione rerum ad facienda mystica, continetur *tropologia*. Porrò *allegoriam* dici ex Græca voce quasi *unius pro alio enuntiationem* jam notavimus : unde omnem spiritualem sensum comprehendit, sed per appropriationem illum qui nihil speciale supra cæteros addit.

QUESTION II.

De l'existence de Dieu.

Comme le principal but de la théologie est de nous faire connoître Dieu considéré soit en lui-même, soit comme le principe et la fin des êtres, spécialement de la créature raisonnable, pour exposer complétement la doctrine sacrée, nous traiterons : premièrement de Dieu; secondement, du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu ; troisièmement, de Jésus-Christ qui est, comme homme, la voie par laquelle nous devons arriver à Dieu (1).

Le traité de Dieu aura trois subdivisions ; nous parlerons, premièrement, de l'essence du souverain Être ; deuxièmement, des personnes qu'il renferme ; troisièmement, de la manière dont les créatures procèdent de lui.

Pour ce qui concerne l'essence divine, nous examinerons : premièrement, si Dieu est ; deuxièmement, ce qu'il est ou plutôt ce qu'il n'est pas ; troisièmement, comment nous devons considérer ses opérations, c'est-à-dire sa science, sa volonté et sa puissance.

A l'égard du premier point, si Dieu est, trois questions se présentent : 1° L'existence de Dieu est-elle connue par elle même ? 2° Peut-elle être démontrée ? 3° Comment est-elle démontrée ?

(1) Ces trois traités, de Dieu souverain Être, de Dieu fin de la créature raisonnable et de Dieu fait homme, forment la grande division de la *Somme théologique* en trois parties. Comme la deuxième partie contient un très-grand nombre de matières, elle a été subdivisée en deux, lesquelles sont appelées, l'une la *Première de la seconde*, l'autre la *Seconde de la seconde*, c'est-à-dire la première ou la seconde partie de la seconde partie.

QUÆSTIO II.

De Deo, an Deus sit.

Quia igitur principalis intentio hujus sacræ doctrinæ est, Dei cognitionem tradere, et non solùm secundùm quòd in se est, sed etiam secundùm quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis est manifestum, ad hujus doctrinæ expositionem intendentes :

1° Tractabimus de Deo; 2° de motu rationalis creaturæ in Deum; 3° de Christo, quisecundum quòd homo, via est nobis tendendi in Deum.

Considerato autem de Deo tripartita est : 1° namque considerabimus ea quæ ad essentiam divinam pertinent; 2° ea quæ pertinent ad distinctionem personarum; 3° ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam verò divinam : 1° considerandum est an Deus sit; 2° quomodo sit, vel potiùs quomodo non sit; 3° considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia, de voluntate et potentia.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum Deum esse sit per se notum; 2° utrum sit demonstrabile; 3° an Deus sit.

ARTICLE I.

L'existence de Dieu est-elle connue par elle-même.

Il paroît que l'existence de Dieu est connue par elle-même. 1° On dit connues par elles-mêmes les choses dont nous avons naturellement la connoissance en nous, comme cela a lieu pour les premiers principes. Or saint Jean Damascène dit, *De la foi orth.*. I, 1-3, que la connoissance de Dieu est innée dans tous les hommes. Donc la connoissance de Dieu est connue par elle-même (1).

2° On dit aussi connues par elles-mêmes les choses que l'on connoît par la simple intelligence des mots qui les expriment ; ainsi quand l'on comprend ce que c'est que le tout et la partie, on comprend par cela

(1) Les choses connues par elles-mêmes sont celles que nous saisissons d'une vue directe indépendamment de tout terme moyen, sans recourir au raisonnement. Quand et comment pouvons-nous saisir les choses de cette manière? Dans deux cas et par deux moyens : lorsque nous en trouvons la connoissance dans nous-mêmes, par les idées innées; puis lorsque les termes qui les expriment en portent l'intelligence dans notre esprit, par l'évidence immédiate. Or les thomistes enseignent que nous ne connoissons l'existence de Dieu d'aucune de ces manières, ni par les idées innées, ni par l'évidence immédiate.

D'abord, si le dogme d'un être suprême, disent-ils, avoit été gravé dans notre être spirituel par l'auteur de la nature, nous ne pourrions jamais le révoquer en doute; or, d'après le *Psalmiste*, LII, 1, « L'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a pas de Dieu. » A cela Scot Érigène, Tournély et d'autres répondent : Vous prétendez sans doute, et vous avez raison, prouver invinciblement l'existence de Dieu par les créatures : prenez donc la peine, s'il vous plaît, de résoudre vous-même votre objection; si l'homme voit la première vérité tracée en caractères de feu sur la terre et dans les cieux et dans la nature entière, veuillez nous dire comment il peut la rejeter. Effectivement il n'y refuse pas l'assentiment de son esprit : s'il y a des athées pratiques, il n'y a point d'athées spéculatifs : « Jamais créature raisonnable, dit Platon, n'a persévéré dans l'opinion que les dieux sont de vains mots. » — « Dégradé dans son intelligence, aveuglé par les passions, l'impie voudroit, comme s'exprime saint Augustin, qu'il n'y eût point de Dieu; il le dit dans son cœur, en d'autres termes, dans ses vœux monstrueux, voilà tout. » D'ailleurs le vice ne peut-il pas étouffer la voix de la conscience, et détruire les sentiments les plus naturels? « Que de choses j'aurais à vous dire, s'écrie le comte de Maistre, sur l'épouvantable puissance dont l'homme n'est que trop réellement en possession, d'effacer plus ou moins ses idées innées ! » Enfin nos auteurs, prenant l'offensive, apportent à l'appui de leur opinion

---

ARTICULUS I.

Utrum Deum esse sit per se notum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed sicut dicit Damascenus in principio libri sui, omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est (2) inserta : ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea, illa dicuntur esse per se nota, quæ statim cognitis terminis cognoscuntur, quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in 1. *Poster.* Scito enim quid

(1) De his etiam 1. *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 10 et 11; et qu. 10. de verit., art. 12; et qu. 7. de potent., art. 2, ad 11.

(2) Sive *insita cognitio quod Deus sit*, ut reddi debet græcum τοῦ εἶ) quod syllabicè nimis vetus interpres reddit, ut hic.

même que le tout est plus grand que sa partie. Partellement, dès que l'on comprend le mot *Dieu*, on comprend tout aussitôt que Dieu existe. En effet, le mot *Dieu* signifie ce qu'on peut concevoir de plus grand; mais ce qui existe dans la réalité et dans la pensée est plus grand que ce qui n'existe que dans la pensée; donc le mot *Dieu* étant compris, il faut admettre que cet Etre suprême existe, non-seulement dans l'idée, mais réellement. Donc l'existence de Dieu est connue par elle-même.

3° L'existence de la vérité est connue par elle-même. En effet, qui nie la vérité dit qu'elle n'existe pas; mais si la vérité n'existe pas, le fait de sa non-existence est vrai, et s'il est quelque chose de vrai, la vérité est. Or Dieu est la vérité même, comme l'atteste cette parole de saint Jean, XIV, 6: « Je suis la voie, la vérité et la vie. » Donc l'existence de Dieu est connue par elle-même.

Mais on peut, comme Aristote le prouve dans la *Métaphysique*, concevoir le contraire de ce qui est connu par soi-même. Or on peut concevoir le contraire de l'existence de Dieu, car on lit dans le *Psal-*

plusieurs passages de l'Ecriture, entre autres celui-ci, *Rom.* II, 14 : « Lorsque les Gentils qui n'ont pas la loi, font naturellement les choses que la loi commande, n'ayant point la loi, ils sont eux-mêmes la loi. Et ils font voir que ce que la loi ordonne est écrit dans leur cœur, par le témoignage que leur rend leur propre conscience, et par les différentes pensées qui tantôt les accusent et tantôt les défendent. »

Ensuite les disciples de saint Thomas s'efforcent de prouver que nous ne percevons pas Dieu directement, par la simple intelligence du nom qui le représente. Nous ne connoissons pas, disent-ils, l'Etre suprême d'une manière positive; nous savons, non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas; nous partons du fini pour arriver à l'infini; c'est par les créatures que nous prouvons l'existence de Dieu; donc nous ne saisissons point cette vérité par l'évidence immédiate. Plusieurs docteurs, et nous pouvons ajouter tous les écrivains du grand siècle, ne partagent point cette doctrine; ils répondent : L'idée de l'Etre absolu, sans limite, est la plus positive et la plus catégorique de toutes, parce que seule elle ne renferme aucune négation; elle est la plus simple et la plus facile à saisir de toutes, parce que seule elle n'implique ni modification ni rapport; si nous concevons l'imperfection, c'est que nous la mesurons, comme s'exprime Boëce, sur la perfection; l'infini paroît avant le fini, de même que le nécessaire précède le contingent; l'idée de Dieu est la base du monde intellectuel, tout comme son action est le fondement du monde physique. Nous connoissons donc son existence avant tout, primordialement, directement, par l'évidence immédiate, c'est-à-dire par elle-même.

Voilà ce que disent les deux écoles sur la connoissance de Dieu. Si avoir exposé la question, ce n'est pas l'avoir résolue, nous laissons au lecteur le soin de porter son jugement.

---

est totum et quid pars, statim scitur quòd omne totum majus est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen, *Deus*, statim habetur, quòd Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo majus cogitari non potest (1) : majus autem est quod est in re, et intellectu, quam quod est in intellectu tantùm; unde cùm intellecto hoc nomine, *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re : ergo Deum esse est per se notum.

3 Præterea, veritatem esse est per se notum : quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse : si enim veritas non est, verum est veritatem non esse : si autem est aliquid verum, oportet quòd veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, *Joan.* XIV : « Ego sum via, veritas, et vita. » Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum ejus, quòd est per se notum, ut patet ex Philosopho in 4. *Metaph.* et 1. *Poster.*, circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem

(1) Vel quo nihil *melius et sublimius cogitatio conatur attingere*, ut Augustinus, lib. 1. *de Doctr. christ.*, cap. 6, expressiùs.

miste, LII, 1 : « L'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a pas de Dieu. » Donc l'existence de Dieu n'est pas connue par elle-même.

(CONCLUSION. — Puisque Dieu est son être et que nous ne savons pas ce qu'il est, cette proposition : Dieu existe, est connue par elle-même intrinsèquement, mais elle n'est pas connue par elle-même pour nous.)

Il faut dire ceci : Une chose peut être connue par elle-même de deux manières : d'abord intrinsèquement et non pour nous, ensuite intrinsèquement et pour nous. Or une proposition est connue par elle-même intrinsèquement, lorsque l'attribut appartient à l'essence du sujet, comme si je dis : L'homme est un animal ; car l'idée d'animal entre essentiellement dans l'idée de l'homme. De plus, si tous comprennent l'attribut et le sujet de cette proposition, elle sera connue par elle-même pour tous, ainsi que les premiers principes, dont les termes expriment des choses que personne n'ignore, comme l'être et le non-être, le tout et la partie. Mais s'il est des gens qui ne connoissent point notre attribut et notre sujet, la proposition sera bien connue par elle-même intrinsèquement, mais elle ne le sera point pour ceux qui manquent des connoissances dont nous parlons. Voilà comment il arrive que certaines conceptions générales, certains principes comme celui-ci : *Les êtres incorporels n'habitent pas dans le lieu*, ne sont connus par eux-mêmes, selon la remarque de Boëce, que pour les philosophes. Eh bien, je dis que la proposition : *Dieu existe*, est connue par elle-même intrinsèquement ; car l'attribut est renfermé dans le sujet, puisque Dieu est son être, ainsi qu'on le verra

---

potest oppositum ejus, quod est Deum esse, secundum illud *Psal.* LII : « Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus. » — Ergo Deum esse non est per se notum.

(CONCLUSIO. — Cùm Deus sit suum esse, et quidnam sit nos lateat, hæc propositio; Deus est, per se nota secundùm se est, licet non quoad nos.)

Respondeo dicendum, quòd contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundùm se, et non quoad nos : alio modo secundùm se, et quoad nos (1). Ex hoc enim aliquid per se notum est, quòd prædicatum includitur in ratione subjecti, ut, homo est animal, nam animal est de ratione hominis : si igitur notum sit omnibus de prædicato et de subjecto, quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia quæ nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato et subjecto, quid sit, propositio quidem quantum in se est, per se nota, non tamen apud illos qui prædicatum et subjectum propositionis ignorant. Et hoc contingit, ut dicit Boëtius in lib. de *Hebd.* (2), quòd quædam sunt communes animi conceptiones per se notæ apud sapientes tantùm, ut incorporalia non esse in loco. Dico ergo quòd hæc propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia prædicatum est idem cum subjecto : Deus enim est suum esse, ut infrà patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari

(1) Ex cap. 2. libri primi *Posteriorum*, ubi dicuntur *nobis notiora* quæ incurrunt in sensus nostros; ut sunt singularia; sed absolutè ac simpliciter quæ longiùs ab illis remotas sunt, ut sunt universalia; et mox immediata principia tractantur, ut hic.

(2) Sive in libro *An omne quod est, sit bonum*, qui *de Hebdomadibus*, passim inscribi solet propter hoc initium libri : *Postulas ut ex hebdomadibus nostris*, etc. ubi communes animi conceptiones alias apud vulgus, alias apud sapientes distinguit.

plus tard. Mais, comme nous ne savons pas positivement ce qu'est Dieu, la proposition dont il s'agit ne nous est pas connue par elle même ; il faut qu'elle nous soit démontrée par des choses que nous voyons plus clairement, bien qu'elles soient moins claires en soi, c'est-à-dire par les effets de la première cause.

Je réponds aux arguments : 1° Nous avons bien, par le fait de la nature, gravée dans notre âme une certaine idée de Dieu, en tant qu'il est la félicité suprême de l'homme ; car nous désirons naturellement le bonheur, et tout ce que nous désirons naturellement, nous le connoissons de même. Mais cette connoissance générale, vague et confuse, n'est pas la pure connoissance de Dieu, pas plus que l'on ne connoît un homme pour le voir venir de loin. Les uns placent le bonheur dans les richesses, les autres dans la volupté, d'autres dans d'autres choses : l'idée du bonheur ne renferme donc pas la pleine idée de Dieu (1).

2° Celui qui entend le nom de *Dieu*, peut ne pas comprendre ce qu'il y a de plus grand ; car plusieurs ont cru que Dieu étoit un corps. Et quand nous comprendrions ce que ce mot signifie, savoir une chose à laquelle on ne peut rien ajouter par la pensée, nous ne comprendrions pas encore par cela même que cette chose existe réellement dans la nature, et non pas seulement dans la conception de notre esprit. Car, pour en conclure l'existence réelle, il faudroit supposer qu'il existe un

(1) « L'homme connoît naturellement Dieu, de la même manière qu'il le désire naturellement. Or l'homme le désire naturellement en tant qu'il désire naturellement la béatitude, qui est une certaine ressemblance de la divine bonté. Ainsi l'homme ne connoît pas naturellement Dieu considéré en lui-même, mais il connoît seulement sa ressemblance. Il faut donc qu'il arrive à sa connoissance en raisonnant d'après les ressemblances qu'il découvre dans ses effets. » (*Somme contre les Gentils*, l. I, ch. 11.)

---

per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd cognoscere Deum esse, in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum (1), in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus; multi enim perfectum hominis bonum quod est beatitudo, existimant divitias, quidam verò voluptates, quidam autem aliquid aliud (2).

Ad secundum dicendum, quòd fortè illi qui audit hoc nomen, *Deus*, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cùm quidam crediderint Deum esse corpus (3). Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine, *Deus*, significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo magis cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum naturâ, sed in apprehensione intellectus tantùm. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest,

(1) Vel *insitum*, ut jam in argumento notatum est; velut *inseminatum* (juxta græcum ἐγκατέσπαρται) seu *implantatum*, *ingenitum*, *innatum*, etc.

(2) Ut suo loco, 1, 2, referetur ac refelletur singulatim.

(3) Non rudes tantùm et indocti, propter insitam *quamdam idololatriam quam ex consuetudine visibilium constituere conatur humanæ cogitationis infirmitas*, ut Augustinus, *epist.* 122, loquitur; sed Philosophi quoque plures, et Christiani quidam, de quibus quæst. 3.

être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand, ce que n'accordent pas ceux qui nient l'existence de Dieu.

3° Que la vérité en général existe, cela est connu par soi; mais que la première vérité existe pareillement, cela n'est pas connu par soi pour l'homme.

ARTICLE II.

L'existence de Dieu peut-elle être démontrée?

Il paroît que l'existence de Dieu ne peut être démontrée. 1° L'existence de Dieu est de foi. Or les choses de foi ne peuvent être démontrées; car la démonstration les rendroit évidentes, comme nous le voyons dans l'*Epître aux Hébreux*, XI, 1. Donc l'existence de Dieu ne peut être démontrée.

2° On ne peut démontrer une chose que par sa définition, en partant de ce qu'elle est. Or nous ne pouvons, comme le dit saint Jean Damascène, *De la foi orth.*, I, 4, savoir ce qu'est Dieu, mais seulement ce qu'il n'est pas. Donc nous ne pouvons pas démontrer l'existence de Dieu.

3° On ne pourroit démontrer l'existence de Dieu que d'une seule manière, par ses effets. Mais entre Dieu et ses effets, il n'y a point de proportion, puisque Dieu est infini et que ses effets sont finis. Or une cause ne peut être démontrée par des effets qui ne lui sont pas proportionnés; donc on ne peut démontrer l'existence de Dieu.

Mais saint Paul écrit aux *Romains*, I, 20 : « Les perfections invisibles

---

quod non est datum à ponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum, quòd veritatem esse in communi est per se notum; sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

ARTICULUS II.

Utrùm Deum esse sit demonstrabile.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei: sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia; quia demonstratio facit scire, fides autem est de non apparentibus, ut patet per Apostolum *ad Hebræos* undecimo (2). Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Præterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus: ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Præterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cùm ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti àutem ad infinitum non est proportio (3). Cùm ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quòd Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *ad Romanos* primo: « Invisibilia Dei, per ea quæ facta

(1) De his etiam 1. *Cont. Gent.* cap 12, 13, 14, et in 1°. disp. de potent., quæst. 7, art. 3, art. 3, et *Opusc.* 3, cap. 4.

(2) Cùm fidem *argumentum non apparentium* definit, ut 2, 2., quæst. 4, explicabitur ex professo. Quod autem subjungitur ex Damasceno, jam notatum est supra.

(3) Sicut expressè lib. 1, de cœlo, text. 52, et 64, paulo aliis verbis asseritur.

de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde par ce qui a été fait. » Or cela ne seroit pas, si l'existence de Dieu ne pouvoit être démontrée par les créatures ; car la première chose qu'on peut connoître d'un être quelconque, c'est son existence (1).

(Conclusion. — On ne peut prouver *a priori* que Dieu existe, mais on peut le prouver *a posteriori*, par ses effets qui nous sont plus connus.)

Il faut dire ceci : Il y a deux sortes de démonstrations : l'une par la cause, dite *propter quid*, c'est la démonstration *a priori* ; l'autre par l'effet, nommée *quia*, c'est la démonstration *a posteriori*. Comme la cause nous est souvent révélée par l'effet, de même l'effet, quand nous en avons une connoissance plus complète, démontre la cause, parce qu'il la suppose nécessairement. Ainsi comme l'existence de Dieu ne nous est point connue d'elle-même, nous pouvons la démontrer par les créatures, qui frappent nos regards immédiatement.

Je réponds aux arguments : 1° L'existence de Dieu et les autres vérités que nous pouvons découvrir sur son être par la raison naturelle, selon les paroles de saint Paul aux *Romains*, ne sont pas des articles de foi, mais des préambules à la foi ; car la foi suppose des connoissances hu-

(1) L'Ecriture sainte établit dans une foule d'autres passages, avec non moins de force et d'évidence, la thèse du saint Docteur. On lit dans *Job*, XII, 7 et suiv. : « Interrogez les animaux des champs, et ils vous instruiront ; les oiseaux du ciel, et ils vous apprendront. Parlez à la terre, elle vous répondra ; et les poissons de la mer vous diront : Qui ignore que tout a été fait par la main de Jehovah ? » Le roi prophète dit, *Ps.* XVII, 1 : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains. » Et dans le *Psaume* XCIX, 1, tous les êtres s'écrient : « Servez Jéhovah avec joie..... c'est lui qui nous a faits, et nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes. » *Sagesse*, XIII, 5 : « Par la grandeur, par la beauté de la créature, le Créateur peut devenir visible. » *Act.*, XIV, 14 et suiv. : « Abandonnez la superstition pour vous convertir au Dieu vivant, qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment.... Il ne s'est point laissé sans témoignage, faisant le bien, donnant les pluies du ciel et les saisons favorables pour les fruits, et nous offrant de la nourriture en abondance et de la joie pour nos cœurs. »

---

sunt, intellecta (1) conspiciuntur. » Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse : primum enim, quod oportet intelligi de aliquo, est an sit.

(Conclusio. — Deum esse quamvis non à priori, à posteriori tamen demonstrari potest, ex aliquo ejus notiori nobis effectu.)

Respondeo dicendum, quod duplex ex demonstratio. Una, quæ est per causam et dicitur, propter quid, et hæc est per priora simpliciter ; alia est per effectum, et dicitur demonstratio, quia, et hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos. Cùm enim effectus aliquis nobis est manifestior quàm sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos : quia cùm effectus dependeat a causa, posito effectu, necesse est causam præexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum : quòd Deum esse et alia hujusmodi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur *Rom.* I, non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio

(1) Seu *intellecta per ea*, etc. (τοῖς ποιήμασι νοούμενα) ut constructio sit planior. Sic et *Sap.* XIII, vers. 5 : *A magnitudine speciei et creaturæ poterit Creator horum cognoscibiliter videri* (ἀναλόγως) quasi per quamdam collationem, etc.

maines, de même que la grâce suppose la nature (1). Cependant rien n'empêche que des vérités susceptibles d'être démontrées, ne soient reçues comme des choses de foi par ceux qui n'en saisissent par la démonstration.

2° Dans la preuve *a posteriori*, nous devons nécessairement, surtout quand il s'agit de Dieu, prouver l'existence de la cause non par sa nature, mais par ses effets; car comment pourrions-nous partir de sa nature? Ne faut-il pas savoir si une chose est avant de dire ce qu'elle est? Or les noms de Dieu, comme nous le verrons plus tard, désignent ses effets; nous pouvons donc, pour démontrer son existence, partir de la signification de ses noms adorables.

3° Lorsque l'effet n'est pas proportionné à la cause, il ne peut en donner la connoissance parfaite, adéquate, il est vrai; mais il peut la démontrer, comme nous l'avons dit, rigoureusement. Ainsi les créatures prouvent d'une manière invincible l'existence de Dieu, bien qu'elles ne puissent nous faire connoître son essence.

ARTICLE III.

Dieu existe-t-il?

Il paroît que Dieu n'existe pas. 1° Une chose infinie détruiroit la chose contraire. Or tout le monde entend par Dieu le bien infini; donc, si Dieu

(1) Deux activités, celle de Dieu et celle de l'homme, se rencontrent et se pénètrent dans la foi comme dans la justice; nous l'avons déjà remarqué, nous le répétons, car on ne le redira jamais assez Luther protesta contre l'autorité de l'Église et proclama l'infaillibilité individuelle dans l'interprétation de l'Écriture sainte, pourquoi? Parce qu'il disoit que « Christ est l'unique

---

perfectibile : nihil tamen prohibet illud, quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum, quòd cùm demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco diffinitionis causæ ad demonstrandum causam esse, et hoc maximè contingit in Deo: quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quæstio, quid est, sequitur quæstionem, an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur. Unde demonstrando Deum esse, per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen, *Deus*.

Ad tertium dicendum, quod per effectus non proportionatos causæ, non potest perfecta cognitio de causa haberi; sed tamen ex quocumque effectu manifesto nobis potest demonstrari causam esse, ut dictum est : et sic, ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licèt per eos non perfectè possimus eum cognoscere secundùm suam essentiam.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc

(1) De his etiam 1. *Sent.*, dist 8, quæst. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 1, cap. 13; et *Opusc.* 3, cap. 3, et in qu. disp. de verit., qu 1 art. 4, ad 7; et quæst. 4, de potent., art. 7.

existoit, le mal n'existeroit pas. Mais le mal existe dans le monde; donc Dieu n'existe pas.

2° Ce qui peut être fait par un plus petit nombre de causes, n'est pas fait par un plus grand nombre. Or toutes les choses qui apparoissent dans le monde peuvent être faites par deux causes indépendantes de Dieu : les choses nécessaires par la nature, et les choses libres par la raison ou la volonté humaine. Donc il n'est pas nécessaire d'admettre l'existence de Dieu.

Mais l'*Exode* dit, III, 14 : « Je suis celui qui suis. » Donc Dieu est.

(Conclusion. — Il faut qu'il y ait dans la nature un être premier moteur, cause efficace, nécessaire par lui-même, souverainement parfait et gouvernant toute chose par son intelligence ; il faut qu'il y ait un Dieu).

Disons donc ceci : On peut démontrer l'existence de Dieu par cinq preuves.

La première et la plus frappante de ces preuves se tire du mouvement. Il est de toute certitude, et les sens l'attestent, que quelque chose est mû dans le monde. Or tout être mû, est mû par un autre être. En effet, rien n'est mû que ce qui est en puissance, et rien ne meut que ce qui est en

maître du fidèle, » parce qu'il ne voyoit dans la foi que l'ouvrage de Dieu seul. Les anabaptistes, les schwenkfeldiens, les quakers et tous les illuminés de cette époque repoussent l'Ecriture sainte comme inutile, pourquoi? Parce qu'ils disent que l'Esprit-Saint met lui-même la vérité dans les cœurs, parce qu'ils font de la foi l'ouvrage de Dieu seul. Enfin certains écrivains catholiques n'apprécient pas la science à sa juste valeur, et vont jusqu'à soutenir que la raison ne peut démontrer aucune vérité religieuse, pas même l'existence de Dieu, pourquoi encore? Parce qu'ils ne mettent dans la foi que l'ouvrage de Dieu seul. Les deux mots que nous lisions tout à l'heure dans saint Thomas, peuvent prévenir les plus grandes erreurs : « La foi suppose des connoissances humaines, de même que la grâce suppose la nature. »

---

intelligitur in hoc nomine, *Deus*, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum : si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur; invenitur autem malum in mundo; ergo Deus non est.

2. Præterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit (1) per plura. Sed videtur quòd omnia quæ apparent in mundo possunt compleri per alia principia, supposito quòd Deus non sit: quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium, quod est natura; ea verò quæ sunt à proposito, reducuntur in principium, quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.* III, ex persona Dei (2): « Ego sum qui sum. »

(Conclusio. — Necesse est in rerum natura inveniri unum primum ens immobile, primum efficiens, necessarium, non ex alio, maximè ens bonum, et optimum, primum gubernans per intellectum, et omnium ultimum finem, qui Deus est.)

Respondeo dicendum, quòd Deum esse quinque viis probari potest.

Prima autem et manifestior via est, quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur : nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur; movet autem aliquid secundum quod est actu (3). Movere

(1) Juxta illud ex Philosopho, lib. 3, *de partibus animalium*, cap. 4 : *Ubicunque fieri potest, melius et unum esse quam plura.*

(2) Nempe quia sic illum author libri loquentem refert ; vel quia Deus ipse non loquebatur personaliter, sed Angelus personam Dei repræsentans; cùm postularet nomen ejus Moyses ut et illud insinuare posset iis ad quod ab ipso mittebatur.

(3) Ut videre est partim 3. *Physic.* text. 9, 14. 16, partim 8 ; *Physic.*, texte. 40. Præter illa quæ toto libro inculcantur ut ostendatur primus motor, qui perpetuus et immobilis manens det omnibus existentiam et omnia moveat continuè ac similiter ; sicut concludit prope finem.

acte (1). Car mouvoir, c'est amener à l'acte une chose qui étoit en puissance, et rien ne peut produire cet effet que ce qui est en acte soi-même; ainsi le chaud en acte, le feu fait passer le bois de la chaleur potentielle à la chaleur actuelle, et voilà comment il le change, l'altère et le meut (2). Mais la même chose ne peut être en acte et simultanément en puissance sous le même rapport; un corps, par exemple, ne peut être actuellement et potentiellement chaud tout à la fois. Il est donc impossible qu'un être soit mouvant et mû sous le même rapport, de la même manière, c'est-à-dire il est impossible qu'un être se meuve lui-même. Donc tout ce qui est mû, est mû par un autre. Or, s'il en est ainsi, l'être qui imprime le premier mouvement est mû lui-même par un autre être, le troisième, le

(1) Nous voyons les êtres dans un changement continuel; ils sont, mais aussi ils deviennent; ils passent toujours d'un état à un autre état; ils affectent successivement des formes différentes, et remplissent le temps de leurs variations. Or, en changeant, l'être devient ce qu'il n'étoit pas. Ce qu'il n'étoit pas, il pouvoit l'être, et il l'est présentement; de la puissance il a passé à l'acte.

La puissance, sorte d'entité intermédiaire entre le néant pur et l'être actuel, c'est donc ce qui fait qu'une chose peut être de telle ou telle manière; c'est le principe de sa nature, de ses propriétés, de ses modifications; c'est ce par quoi elle recherche sa perfection, son complément, sa fin.

L'acte, au contraire, c'est ce qui détermine la puissance, c'est ce qui lui donne la réalité, ce qui la rend *actuelle*; c'est d'abord l'être, puis l'existence, puis la végétation, puis la vie, l'action, l'intelligence, la justice, toutes les perfections.

Lors donc que saint Thomas nous dira dans la suite que Dieu est un acte pur, nous devrons entendre par là qu'il est tout existence, tout vie, tout science, tout bonté, tout puissance, tout être.

Voulez-vous des exemples d'êtres en puissance et d'êtres en acte, en voici : le gland et le chêne, le bloc de marbre et la statue, le jeune homme doué d'intelligence et le philosophe versé dans les sciences, le chrétien croyant les vérités surnaturelles par la foi et l'élu jouissant de Dieu par la vision béatifique.

La puissance et l'acte, ou, si l'on veut, les contraires entre lesquels s'opère le changement, constituent les deux termes d'une opposition; ils sont, dans les limites du genre qui les détermine, la négation l'un de l'autre : ils ne peuvent donc exister à la fois dans le même sujet. Ainsi le corps actuellement chaud ne l'est point potentiellement; car il ne peut plus recevoir la chaleur, puisqu'il l'a déjà.

On pourroit, absolument, remplacer les termes de *puissance* et d'*acte* par ceux de *possible* et de *réel*. Mais la terminologie scolastique, qui est celle de tous les grands hommes de l'antiquité chrétienne et profane, est moins étrange qu'on ne pourroit le croire dans certaines régions : on dit encore aujourd'hui, dans le langage didactique, *grace actuelle* par opposition à *grace habituelle*, *intention actuelle* par opposition à *intention virtuelle*, *chaleur actuelle* par opposition à *chaleur en puissance*, *cautère actuel* par opposition à *cautère potentiel*.

(2) Aristote, prenant le mouvement dans un sens large, le définit « l'acte du possible, » c'est-à-dire l'action par laquelle l'être potentiel devient être actuel, c'est-à-dire le changement. Saint Thomas emploi le terme de *mouvement* dans le même sens.

---

enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu : sicut calidum in actu, ut ignis facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solùm secundum diversa : quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quòd moveat seipsum. Omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri,

quatrième, le centième pareillement, ainsi de suite. Mais nous sommes contraints de nous arrêter dans cette progression; si nous la poursuivions indéfiniment, nous perdrions le premier moteur et par suite tous les autres; car les seconds ne meuvent que parce qu'ils sont mus par les premiers, de même que le bâton reçoit de la main tous les mouvements qu'il imprime. Nous devons donc arriver forcément à un premier moteur qui n'est mû par aucun autre, et voilà ce que tous les hommes entendent par le mot *Dieu*.

La deuxième preuve se tire de la nécessité d'une première cause. Nous voyons dans le monde les causes efficientes s'enchaîner les unes aux autres; mais nous ne voyons point, et cela est impossible, qu'une cause soit à elle-même sa propre cause; car elle seroit alors antérieure à son existence, ce qui répugne. On ne peut non plus remonter de cause en cause indéfiniment; car, dans une série progressive de causes subordonnées, la première produit les intermédiaires et les intermédiaires produisent la dernière. Or enlevez la cause, vous enlevez l'effet; donc, sans cause première, point de causes intermédiaires ni de cause dernière. Mais si l'on supposoit un nombre infini de causes efficientes, on n'auroit point de causes premières, ni par conséquent d'effet dernier, pas plus que de moyen intermédiaire. Donc il faut admettre une première cause efficiente, et c'est là ce que tous les hommes appellent *Dieu*.

La troisième preuve se tire de la contingence et de la nécessité. Nous voyons dans le monde des choses contingentes, qui peuvent être ou n'être pas, puisqu'elles naissent et périssent. Or il est impossible que les choses

---

et illud ab alio: hic autem non est procedere in infinitum; quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota à primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus à manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod à nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum (1).

Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur, nec est possibile quòd aliquid sit causa efficiens suiipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quòd in causis efficientibus procedatur in infinitum (2): quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa, removetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit alius, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit primum causa efficiens, non erit nec ultimus effectus, nec causæ efficientes mediæ, quod patet esse falsum: ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes homines nominant.

Tertia via est ex possibili et necessario, quæ talis est. Invenimus enim in rebus quædam, quæ sunt possibilia esse et non esse: etenim quædam inveniuntur incipere et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia,

(1) Sive hoc intelligunt esse quod appellatur *Deus*, etc.

(2) Quando sunt causæ per se, non per accidens; juxta illud, 2. *Physic.*, text. 50 : *Causa per se definita est; causa per accidens indefinita, quia et infinita uni accidunt.* Ut et 2. *Metaph.*, text. 5, non de causa efficiente tantùm (putà quòd homo ab aëre, aër a sole, sol ab alio moveatur, et sic in infinitum), sed de materiali et formali ac etiam finali. Nec dissimilis ratiocinatio Damasceni est lib. 1, *De fide orthod.*, cap. 3, jam citato, et aliorum infra.

contingentes existent toujours, car tout ce qui peut ne pas exister a un temps de non-existence. Si donc toutes les choses sont contingentes, il y a eu un temps où rien n'existoit dans le monde. Mais s'il en avoit jamais été de la sorte, rien n'existeroit aujourd'hui; car ce qui n'est pas ne peut commencer d'être que par quelque chose qui est. Si donc rien n'avoit existé dans un temps donné, rien n'auroit pu commencer jamais d'exister, rien n'existeroit maintenant, ce qui est absurde. Tout n'est donc pas contingent, mais il y a un être nécessaire. Or un être nécessaire a la cause de sa nécessité ou dans lui-même, ou dans autrui; mais comme on ne peut admettre, nous l'avons vu tout à l'heure, une série infinie de causes se produisant les unes les autres, de même on ne peut admettre une progression sans fin d'êtres se transmettant la cause de leur nécessité. Il faut donc reconnoître un être nécessaire par lui-même, qui ne trouve pas en autrui la cause de sa nécessité, mais qui est la cause de la nécessité des autres, et voilà ce que tous les hommes appellent *Dieu*.

La quatrième preuve se tire de la gradation des êtres. Nous voyons dans le monde des choses plus ou moins vraies, plus ou moins bonnes, plus ou moins parfaites, et ainsi de suite. Or plus ou moins se disent de choses diverses suivant qu'elles approchent à divers degrés de ce qui est le plus; ainsi le corps plus chaud sera celui qui se rapproche davantage de la plus grande chaleur. Il y a donc quelque chose qui est le meilleur, le plus vrai, le plus parfait, par conséquent le plus être, comme s'explique Aristote dans la *Métaphysique*. Or ce qui est le plus telle ou telle chose dans un genre de qualité, est cause de tout ce qui appartient à ce genre; ainsi le feu, qui est la plus grande chaleur, est cause de tout ce qui est chaud, comme le dit encore le philosophe de Stagyre. Il y a donc un être qui est

---

semper esse : quia quòd possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus : sed si hoc est verum, etiam nuc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens (1), impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modò nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet : non est autem possibile quòd procedatur in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis : quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur (2). Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minùs dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimodè ad aliquid, quod maximè est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maximè calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maximè ens : nam quæ sunt maximè vera, sunt maximè entia, ut dicitur

(1) Vel si nullum ens fuit ante illa quæ posterius esse inceperunt. Mox autem *non omnia entia esse possibilia*, sensus est non omnia esse contingentia quæ possunt esse et non esse, sed non quatenus *possibile* opponitur impossibili.

(2) Similiter etiam ratiocinatur Augustinus, de *Civit. Dei*, lib. 8, cap. 6, ex inæqualitate perfectionis quæ in rebus inter se comparatis quomodolibet invenitur, ut et Anselmus, cap. 1 sui *Monologii*, probans non esse inæquales nisi per primam causam, etc.

la cause de toute existence, de toute bonté, de toute perfection, et c'est là ce que tous les hommes appellent *Dieu*.

La cinquième preuve se tire du gouvernement du monde. Nous voyons les êtres dépourvus d'intelligence, les corps physiques tendre à une fin; car ils se meuvent toujours, du moins le plus souvent, de la même manière, pour obtenir le meilleur effet. Or les choses privées d'intelligence arrivent à leur fin, comment? non par le hasard, mais sous la direction d'un être intelligent, ainsi que la flèche va frapper le but conduite par la main du chasseur. Il y a donc un être intelligent qui mène les choses à leur fin, et c'est là ce que tous les hommes appellent *Dieu*.

Je réponds aux arguments : 1° Si Dieu, souverainement bon, permet que le mal fasse invasion dans ses œuvres, c'est qu'il a, comme s'exprime saint Augustin, assez de puissance et tout ensemble assez de bonté pour en faire sortir le bien.

2° Comme la nature tend à une fin déterminée sous la direction d'un agent supérieur. Il faut rapporter à Dieu, comme à la première cause, tout ce qui est fait par la nature. Et semblablement les choses qui procèdent de la libre détermination, nous devons les rapporter à une cause plus élevée que la raison et la volonté humaine : car ces deux principes

---

secundò *Metaphysic.* (1). Quod autem dicitur maximè in tale [illegible], est causa omnium quæ sunt aliis causis : sicut [illegible], qui est maximè calidus, est causa omnium calorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis : et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim, quòd aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem : quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum (2). Unde patet quod non à casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta à sagittante. Ergo et aliquid intelligens, à quo cuncta res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicit Augustinus in *Enchiridion* : Deus cùm sit summè bonus, nullo modo sineret aliquid malè esse in operibus suis, nisi esset adeò omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.

Ad secundum dicendum, quòd cùm natura propter determinatam finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est ea quæ à natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam

(1) Ubi dicitur *verissimum id esse quod aliis est causa ut vera sint* : sicut *ei ens maximè* quod est aliis causa ut sint, etc.

(2) Sic Boëtius, lib. 3. *De consolat.*, prosâ 12. *Non tam certus naturæ ordo procederet, nisi unus esset qui quod nexuit contineret. Hoc quicquid est, Deum [illegible]*, etc. Athanasius, *Orat. contra Gentes* ; *Fieri non posset ut hæc omnia inter se contraria in unum ordinatum se colligerent, nisi aliquis esset summus moderator qui simul ea sociaret.* Alioquin non κόσμος foret (inquit) qui sic dicitur ab ornatu, sed ἀκοσμία, id est perturbatio, inordinatio, confusio. Et hoc exemplo civitatis ostendit, cujus ordo ita tam contrarias partes indicium est quòd ab aliquo gubernetur. Gregorius Nazianzenus, *Orat.* 34 : *Quod princeps quantam causa res omnes produxerit easdemque conserveret, ipsi oculi docent. Sicut enim quispiam elegantem et pulchrè fabricatam citharam videns, vel equidem audiens resonantem, statim fabricatorem ejus vel citharœdum cogitabit; sic visis rebus quæ conditæ sunt, statim aut fex cogitetur, nimiumque stolidus debet esse qui non cogitet*, etc. Sic inter ipsos philosophos gentiles qui hoc idem agnoscunt, Sexius Empyricus exemplo civitatis convenientur ordinatæ et navis bene gubernatæ inculcat quòd aliquis ordinis mundi principium debeat esse; ut et Cicero, etc.

peuvent changer et défaillir, et tout ce qui peut défaillir et changer doit être rapporté, comme nous l'avons démontré dans cet article, à un être immuable et nécessaire par lui-même.

QUESTION III.

De la simplicité de Dieu.

Après avoir acquis la connoissance qu'une chose est, il faut rechercher comment elle est, afin de savoir ce qu'elle est. Mais comme l'homme ne peut savoir de Dieu que ce qu'il n'est pas, et non ce qu'il est, au lieu d'examiner comment il est, on doit demander comment il n'est pas.

Nous allons donc rechercher : premièrement, comment Dieu n'est pas; deuxièmement, comment il est connu par nous; troisièmement, comment il est nommé.

Or, pour savoir comment Dieu n'est pas, il faut écarter de son être ce qui lui répugne, comme le composé, le mouvement et les choses semblables.

Nous parlerons donc : premièrement de sa simplicité qui exclut le composé. Et comme, dans la nature corporelle, les choses simples sont imparfaites et ne forment que des parties, nous parlerons : deuxièmement, de la perfection de Dieu; troisièmement, de son infinité; quatrièmement de son immutabilité; cinquièmement de son unité.

A l'égard du premier point, huit questions se présentent : 1° Dieu est-il un corps composé de parties quantitatives? 2° Est-il composé de matière

---

altiorem causam, quæ non sit ratio et voluntas humana, quia hæc mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et defficere possibilia, reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

QUÆSTIO III.

De Dei simplicitate, in octo articulos divisa.

Cognitio de aliquo an sit, inquirendum restat, quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potiùs quomodo non sit.

1° Ergo considerandum est quomodo non sit: 2° quomodo à nobis cognoscatur; 3° quomodo nominetur.

Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo quæ ei non conveniant, utpotè compositionem, motum et alia hujusmodi.

1° Ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes; 2° inquiretur de perfectione ipsius; 3° de infinitate ejus; 4° de immutabilitate; 5° de unitate.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm Deus sit corpus quasi compositionem habens ex partibus quantitativis; 2° utrùm sit in eo

et de forme? 3° Est-il composé d'une essence et d'un sujet? 4° Est-il composé d'une essence et d'un être? 5° Est-il composé d'un genre et de différence? 6° Est-il composé d'un sujet et d'accidents? 7° Est-il composé d'une manière quelconque, ou absolument simple? 8° Enfin, Dieu entre-t-il dans la composition des autres êtres?

ARTICLE I.

Dieu est-il un corps?

Il paroît que Dieu est un corps. 1° Les corps sont ce qui a la triple dimension. Or l'Écriture sainte attribue à Dieu la triple dimension; car elle dit dans *Job*, XI, 8 : « Dieu est plus élevé que les cieux : comment l'atteindrois-tu? plus profond que l'enfer : comment tes regards pourroient-ils le pénétrer? Il est plus étendu que la terre et plus vaste que la mer. » Donc Dieu est un corps.

2° Tout ce qui a une figure est un corps, puisque la figure est un mode de la quantité (1). Or Dieu a une figure, car il dit dans la *Genèse*, I, 26 : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » *A notre image*, c'est-à-dire sur le modèle de notre *figure;* car ces deux mots se prennent l'un pour l'autre, comme on le voit par cette parole de saint Paul aux *Hébreux*, I, 3 ; « Il (le Fils éternel du Père) est la splendeur de sa gloire et la figure de sa substance. » Donc Dieu est un corps.

3° Tout ce qui a des membres et des organes corporels est un corps. Or

(1) Il est nécessaire de donner tout de suite, une fois pour toutes, la théorie sommaire de la quantité.

Lorsque nous considérons les substances corporelles, que voyons-nous? Cinq choses :

---

compositio ... mæ et materiæ; 3° utrùm sit in eo composito quidditatis, sive essentiæ, vel naturæ, et subjecti; 4° utrùm sit in eo compositio, quæ est ex essentia et esse; 5° utrùm sit in eo compositio generis et differentiæ; 6° utrùm sit in eo compositio subjecti et accidentis; 7° utrùm sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex; 8° utrùm veniat in compositionem cum aliis.

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit corpus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem, sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem; dicitur enim *Job*, XI : «Excelsior cœlo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura ejus, et latior mari.» Ergo Deus est corpus.

2. Præterea, omne figuratum est corpus, cùm figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cùm scriptum sit, *Gen.* I; «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;» figura enim imago dicitur, secundum illud *Heb.* I : « Cùm sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus : » id est, imago. Ergo Deus est corpus.

3. Præterea, omne quod habet partes corporeas, est corpus; sed Scriptura attribuit Deo

(1) De his etiam 1. *Cont. Gent.*, cap, 26; ut et lib. 2, cap. 3, et lib. 4, cap, 11; et 2. cap. 16 et 17.

l'Ecriture sainte attribue à Dieu des membres et des organes corporels ; car il est dit dans *Job*, XL, 4 : « As-tu un bras comme Dieu ? » Et dans le *Ps.* XXXIII, 15 : « Les yeux du Seigneur sont ouverts sur les justes. » Et encore, *Ps.* CXVII, 16 : « Sa droite a déployé sa force. » Donc Dieu est un corps.

4° L'attitude ne convient qu'aux corps. Or les Livres saints prêtent à Dieu tout ce qui se rapporte à l'attitude ; car *Isaïe* dit, VI, 1 : « J'ai vu le Seigneur assis sur son trône élevé ; » et encore III, 13 : « Le Seigneur est débout pour juger. » Donc Dieu est un corps.

5° Les corps peuvent seuls avoir des rapports locaux, soit de rapprochement, soit d'éloignement. Or l'Ecriture sainte attribue à Dieu des

1° qu'elles sont distribuées par parties intégrantes ; 2° qu'elles remplissent une partie de l'espace ou s'étendent à un lieu ; 3° qu'elles excluent de ce lieu tous les autres corps, parce qu'elles ne s'en laissent pas pénétrer ; 4° qu'on peut séparer, diviser les éléments qui les constituent ; 5° qu'elles occupent diverses dimensions, en sont mesurables. Les corps ont donc la distribution en parties, l'étendue, l'impénétrabilité, la divisibilité et la mensurabilité. Mais d'où viennent ces propriétés, ces attributs communs ? Pour peu qu'on y réfléchisse de près, on verra qu'ils viennent de ce que les substances corporelles renferment plusieurs principes, un certain nombre d'éléments, plus ou moins de parties ; c'est-à-dire de ce qu'elles renferment la multiplicité, ou pour parler exactement la quantité.

Tout le monde comprendra maintenant, nous l'espérons, le dernier terme qu'on vient de lire : la quantité, dit saint Thomas, *Opusc.* XLVII, c'est un accident étendu, qui distribue la substance en diverses parties intégrantes.

On distingue plusieurs sortes de quantités : 1° la quantité dimensive ou de la masse, et la quantité virtuelle ou de perfection. La quantité dimensive est celle dont nous venons de parler ; elle convient seulement aux corps et forme le point central de la quantité proprement dite. La quantité virtuelle s'applique, dans le langage scolastique, aux substances spirituelles ; elle désigne les divers degrés de leur perfection, de leur nature, la durée de leur être et l'étendue de leur puissance. On comprend assez que *quantitas*, venant de *quantus*, peut exprimer dans le langage latin une sorte de grandeur spirituelle ; mais le correspondant français de ce mot, *quantité*, ne peut recevoir la même signification. On peut voir l'application de ce principe dans le texte original et dans la traduction de notre article de saint Thomas, spécialement dans la réponse au premier argument.

2° La quantité dimensive se subdivise en quantité permanente et en quantité successive. La quantité permanente est celle dont les parties existent en même temps, comme dans une pierre, dans un arbre, dans le corps humain. La quantité successive, au contraire, est celle dont les parties n'existent pas en même temps, mais se succèdent les unes aux autres, comme dans le jour et la semaine, dans la production d'un discours et l'exécution d'un morceau de musique. Quand les parties qui n'existent pas simultanément s'enchaînent sans interruption, pressées les unes sur les autres, en se tenant pour ainsi dire par la main, elles forment le temps, qui est la mesure du mouvement ; quand elles s'isolent, se laissent entre elles quelques intervalles avec soin de combler, elles constituent la quantité du discours, le rhythme de la musique, la cadence de la danse, etc.

3° La quantité permanente est, ou continue ou discrète : elle est continue, quand ses parties se tiennent et s'enchaînent sans interruption, comme les anneaux d'une chaîne ; elle est discrète,

---

partes corporeas; dicitur enim *Job* quadragesimo : « Si habes brachium ut Deus, » et in *Psal.* : « Oculi Domini super justos et dextera Domini habet virtutem. » Ergo Deus est corpus.

4. Praeterea, situs non convenit nisi corpori: sed ea quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo : dicitur enim *Isaiæ* VI : « Vidi Dominum sedentem, » et *Isaiæ* III : « Stat ad judicandum Dominus, » ergo Deus est corpus.

5. Praeterea, nihil potest esse terminus loculi

(1) Sunt et *Psalm.* IX, vers. 5 ; *Psalm.* XLVI, vers. 9 ; *Psalm.* LXXIX, vers. 2 : *sedens*, *Psalm.* LXXXI, vers. 1 ; *Amos.* VII, vers. 7 ; *Amos.* IX, vers. 1 : *stans* describitur.

rapports locaux : d'abord de rapprochement dans les *Psaumes*, XXXIII, 5 : « Approchez de lui, et vous serez éclairés ; » ensuite d'éloignement, dans *Jérémie*, XVII, 13 : « Les noms de ceux qui s'éloignent de vous seront écrits sur la terre. » Donc Dieu est un corps.

Mais il est écrit dans saint *Jean*, IV, 21 : « Dieu est esprit. »

(CONCLUSION. — Dieu étant le premier moteur, le premier être et la souveraine perfection, il ne peut être un corps. »

Il faut dire ceci : Dieu n'est pas un corps et nous pouvons le démontrer

quand ses parties sont disjointes et séparées comme par des intervalles les unes des autres. Dans le premier cas, nous avons toujours la quantité dimensive ou de la masse ; dans le second cas, nous avons la quantité de la multitude, c'est-à-dire le nombre.

4° La quantité continue forme la ligne, la superficie et le corps. En effet, les parties jointes ensemble, unies les unes aux autres, peuvent s'étendre en longueur seulement, et nous avons la ligne ; en longueur et en largeur, et nous avons la superficie ; en longueur, largeur et profondeur et nous avons les corps. Les corps ont donc, comme saint Thomas le dit dans le premier argument de notre article, trois dimensions, la longueur, la largeur et la profondeur ; mais le *Livre de Job*, cité dans le même endroit en assigne quatre : la hauteur, la profondeur, la largeur et la longueur. Il est facile d'expliquer cette apparente contradiction. La hauteur et la profondeur, quand on les envisage en elles-mêmes, subjectivement, absolument, sont une seule et même chose ; mais elles diffèrent l'une de l'autre quand on les envisage objectivement, relativement, à l'égard des autres choses : si vous êtes au pied d'une tour, vous dites qu'elle est haute ; et quand votre regard plonge dans un abîme, vous dites qu'il est profond. Or saint Thomas, dans le passage indiqué, considère les corps en eux-mêmes ; mais l'auteur sacré considère Dieu par rapport à l'homme. Nous n'avons pas besoin d'expliquer ce mot de notre auteur, que « la figure est un mode de la quantité ; » car la quantité forme la figure de la même manière qu'elle forme les trois dimensions. Mais nous devons encore remarquer, avant de passer outre, qu'il y a deux sortes de corps : d'abord le corps physique, c'est la substance matérielle avec la longueur, la largeur et la profondeur ; puis le corps métaphysique, ce sont les trois dimensions considérées en elles-mêmes, sans la substance matérielle.

5° La superficie a deux espèces : la superficie plane ou proprement dite, et la superficie concave ou contenante. La première est celle dont nous parlions tout à l'heure, elle forme en quelque sorte la voie sur laquelle s'opère le mouvement, la seconde est l'espace qui entoure les corps, elle forme le lieu.

Ainsi la quantité fait naître les cinq attributs accidentels des corps : la distribution en parties, l'étendue, l'impénétrabilité, la divisibilité et la mesurabilité ; ensuite elle engendre la quantité virtuelle, le temps, le rhythme, le nombre, le lieu, la superficie, le corps et le lieu. Qu'il nous suffise pour le moment d'avoir montré l'origine de ces entités ; dans la suite, à mesure que la lecture de notre auteur l'exigera, nous en ferons connaître le développement et la nature. En attendant, nous appelons l'attention, on voudra bien nous le permettre, sur ce qui précède. N'en déplaise à l'école du jour, ce ne sont pas là de vaines abstractions métaphysiques, sans application réelle, sans utilité pratique ; les distinctions que nous avons signalées, les termes que nous avons expliqués, les choses que nous avons définies reviendront fréquemment sous nos yeux. On ne peut comprendre saint Thomas, non plus que les scolastiques en général, non plus que les saints Pères, sans avoir compris les principes de l'ancienne philosophie.

---

a quo, vel ad quem, nisi sit corpus, vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis, ut ad quem, secundum illud *Psal.* : « Accedite ad eum, et illuminamini ; » et ut à quo secundum illud *Hier.* 17 : « Recedentes à te, in terra scribentur ; » ergo Deus est corpus.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.* IV : « Spiritus est Deus (1). »

(CONCLUSIO. — Cùm Deus sit primum movens immotum, ac primum ens, et omnium nobilissimum, impossibile est corpus esse.)

Respondeo dicendum, absolutè Deum non

(1) Transpositè nimirum construenda, *Deus est spiritus*, id est *incorporeus*, ut Chrysostomus *hom.* 32 *in Joan.* explicat ; etsi Spiritus sancti divinitatem hinc Ambrosius inferit, lib. 3, *de Spiritu sancto*, cap. 11.

de trois manières. Premièrement un corps ne meut point les autres corps sans avoir été mû lui-même; il suffit d'ouvrir les yeux pour s'en convaincre. Or nous avons montré plus haut que Dieu est le premier moteur immobile; il n'est donc pas un corps.

Deuxièmement. Il faut que le premier Etre soit en acte, et nullement en puissance Sans doute, sous le rapport du temps, la puissance est avant l'acte dans l'être qui passe du premier au second de ces états; mais, quand on considère la chose en elle-même, absolument, l'acte est avant la puissance, car ce qui est potentiel ne peut être amené à l'acte que par un être agissant. Or nous avons prouvé que Dieu est le premier Etre; donc il ne peut être en puissance. Mais tous les corps sont en puissance, car ils sont continus, et partant divisibles à l'infini. Donc Dieu ne peut être un corps.

Troisièmement. Dieu est l'Etre souverainement parfait, nous l'avons vu. Or la souveraine perfection ne peut se trouver dans un corps. En effet, un corps est vivant ou n'est pas vivant. S'il est vivant, il est plus parfait que s'il n'étoit pas vivant; mais un corps vivant ne vit pas en tant que corps, car autrement tous les corps vivroient; il vit par un autre être, comme notre corps vit par l'âme. Or ce par quoi les corps vivent, est plus parfait que les corps; donc Dieu n'est pas un corps.

Je réponds aux arguments: 1° l'Ecriture sainte nous présente, comme déjà nous l'avons dit, les choses spirituelles et divines sous l'image des choses sensibles. Ainsi, quand elle nous montre Dieu réunissant la triple dimension, elle nous révèle ses attributs suprêmes par les qualités des

---

esse corpus : quod tripliciter ostendi potest.

Primò quidem, quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo persingula. Ostensum est autem supra, quòd Deus est primum movens immobile : unde manifestum est quòd Deus non est corpus (1).

Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prior sit tempore potentia quàm actus, simpliciter tamen prior est actus quàm potentia, quia quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra quòd Deus est primum ens. Impossibile est igitur quòd in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, in quantum hujusmodi divisibile est in infinitum; impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertiò, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus: quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quòd est nobilius corpore non vivo: corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret; oportet igitur quòd vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quàm corpus, impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium.

(1) Hinc rectissimè Philo, in libro *de Somniis*, hebetes vocat eos qui Deum nullo modo sine corpore intelligere possunt. Hunc hebetem errorem tamen Melitoni Sardensi Episcopo tribuit Origenes, ut qu. 29, super *Exodum*, Theodoretus refert; quamvis aliqui excusare conantur quòd ἐνσώματον, ὃ ἐστι sive *incorporatum Deum* propter incarnationem appellarit. Idem Tertulliano error tribui solet, ut Augustinus ei tribuit lib. 10, *super Genesim ad lit.* cap. 25. Excusat illum tamen lib. *de Hæresibus*, cap. 86, quasi cum Deum dixit corporalem, intellexerit quòd *non est nihil, non inanis, non qualitas*, ad firmitatem divini *esse* metaphoricè significandam.

corps : la pénétration de sa science par la profondeur ; l'excellence de son Etre, par la hauteur ; la durée de son existence, par la longueur ; enfin l'immensité de son amour, par la largeur. Préfère-t-on le commentaire de l'Areopagite, il dit : « La profondeur signifie l'incompréhensibilité de Dieu ; la longueur, l'étendue de sa vertu qui pénètre toute chose ; la largeur, l'universalité de sa providence qui gouverne et protége toutes les créatures.

2° L'homme est l'image de Dieu, non dans son corps, mais dans la partie de son être qui l'élève au-dessus des animaux. En effet, la *Genèse*, après avoir dit, I, 26 : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, » ajoute immédiatement après : « Afin qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux qui demeurent sous le ciel et sur tous les reptiles. » Or l'homme domine sur les animaux par la raison et l'intelligence ; c'est donc par l'intelligence et la raison, c'est par sa partie incorporelle qu'il est l'image de Dieu.

3° L'Ecriture prête à Dieu des membres et des organes corporels par analogie avec ses actes ; quand elle lui attribue des yeux, elle veut nous faire comprendre qu'il jouit de la vision intellectuelle, et non pas de la vue sensible. Ainsi pour tout le reste.

4° C'est aussi par similitude que l'Ecriture sainte donne à Dieu diverses attitudes : quand elle nous le représente assis, elle nous révèle son immutabilité et son autorité ; et quand elle nous le montre debout, elle nous signifie la force avec laquelle il terrasse ses ennemis.

5° On approche de Dieu, comme on s'en éloigne, non par le mouve-

---

Unde, cùm trinam dimensionem Deo attribuit sub similitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtualem ipsius designat : utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta ; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia ; per longitudinem, durationem sui esse ; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel ut dicit Dionysius, 9, cap. *de div. Nom.* : per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ ; per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis ; per latitudinem verò, superextensio ejus ad omnia, in quantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.

Ad secundum dicendum, quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus (1), sed secundum id quo homo excellit alia animalia : unde *Gen.*, I, postquam dictum est : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, » subditur : » Ut præsit piscibus maris, etc. » Excellit autem homo omnia animalia, quantum ad rationem et intellectum ; unde secundum intellectum et rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum, quòd partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis, ratione suorum actuum secundum quamdam similitudinem, sicut actus oculi est videre : unde oculus de Deo dictus significat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non sensibili, et simile est de aliis partibus.

Ad quartum dicendum, quòd etiam ea quæ ad situm pertinent non attribuuntur Deo, nisi secundum quamdam similitudinem, sicut dicitur *sedens* (2), propter suam immobilitatem et auctoritatem ; et *stans*, propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur ei.

Ad quintum dicendum, quòd ad Deum non

(1) Ut explicabant Audiani apud Epiphanium, hæresi 70, § 2 ac deinceps, ubi varios modos refert quibus ea verba soleant intelligi, et inter illos i[illegible] qui de [illegible] intellectu explicat, sed pertinere mavult ad hominem integrum ut sic ; m[illegible] tamen ad int[illegible]lectum referri debet.

(1) Imò et stans ob firmitatem, cap. 9, *de div. Nom.*, § 8.

ment du corps, puisqu'il est partout, mais par les sentiments du cœur; de sorte que l'approchement et l'éloignement nous représentent ici, sous l'idée du mouvement physique, les affections spirituelles.

ARTICLE II.

Dieu est-il composé de matière et de forme (1)?

Il paroît que Dieu est composé de matière et de forme. 1° Tout ce qui a une âme est composé de matière et de forme, puisque l'âme est la forme du corps. Or l'Ecriture sainte attribue une âme à Dieu, car elle lui fait dire dans l'*Epître aux Hébreux*, X, 38 : « Le juste qui m'appartient vit de la foi ; que s'il se soustrait à son joug, il ne plaira plus à mon âme. » Donc Dieu est composé de matière et de forme (2).

2° La joie, la colère, la haine sont, comme on le voit dans Aristote, des affections mixtes, c'est-à-dire qui impliquent une matière et une forme. Or l'Ecriture sainte prête à Dieu ces affections ; car il est dit dans

(1) Saint Thomas ne se contente pas de prouver que Dieu n'est pas composé matériellement; il prouve de plus qu'il est spirituellement simple, qu'il n'implique point d'idées multiples.

(2) Le créateur a pour ainsi dire jeté sur l'univers ce manteau royal dont parle le prophète, ce vêtement couvert de toutes sortes de pierres précieuses, offrant une admirable variété dans ses ornements : non-seulement il a produit à la lumière les êtres si multiples, si divers, qui remplissent les degrés du possible depuis les sublimes intelligences jusqu'aux corps inorganiques ; mais encore il a donné à plusieurs catégories de ces êtres, en compensation de leur existence abrégée, le pouvoir de se survivre en quelque sorte à eux-mêmes, de se multiplier et de se diversifier encore par la reproduction ; de sorte que de nouvelles créatures viennent incessamment, comme des fleurs nouvelles, embellir le spectacle qui se déroule sous nos yeux.

Mais qu'est-ce que paroître sur le théâtre du monde ? qu'est-ce que naître ? C'est passer du non-être à l'être. Et pour cela que faut-il ? Deux choses : un sujet qui change d'état, puis un

---

acceditur passibus corporalibus, cùm ubique sit, sed affectibus mentis (1), et eodem modo ab eo receditur : et sic accessus et recessus sub similitudine localis motus designant spiritualem affectum.

ARTICULUS II.

Utrùm in Deo sit compositio formæ et materiæ.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd in Deo sit compositio formæ et materiæ. Omne enim quòd habet animam, est compositum ex materia et forma, quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo : introducitur enim *ad Hebræos* X, ex persona Dei : « Justus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se (3), non placebit animæ meæ. » Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, ira, gaudium et hujusmodi sunt passiones conjuncti, ut dicitur 1, *de Anima* (4) : sed hujusmodi attribuuntur Deo in Scriptura, dicitur enim in *Psal.* : « Iratus est

(1) Ex Augustino passim, ut alibi recurret annotandum.

(2) De his etiam 1 *Cont. Gent.*, cap. 17 et 36, et *Opusc.* 36, cap. 4.

(3) Juxta 70 ex Habacuc. II, vers. 3, ubi Vulgata legit : *Non erit recta anima ejus in semetipso.*

(4) Colligitur ex text. 12 ac deinceps vel in Edit. græco-lat., cap. 1, ubi corpori et animæ communes indicantur et ad habentem ipsum pertinere significantur ; sed expressiùs text. 64 ac deinceps, vel in Edit. supradictâ. cap. 4, ubi dicuntur esse *passiones communis* (κοινοῦ) il est subjecti partem utramque continentis ; quod idem est ac in hoc loco *passiones conjuncti.*

les *Psaumes*, CV, 39 : « L'Eternel s'enflamma de fureur contre son peuple. « Donc Dieu est composé de matière et de forme.

3° La matière est le principe de l'individualité. Or Dieu est un être individuel, car son nom ne se dit pas de plusieurs. Donc Dieu est composé de matière et de forme.

modèle qu'affecte ce changement. Suivant l'axiome antique, la nature ne fait rien de rien : elle tire donc comme d'une mine les êtres qu'elle étale à nos regards ; puis elle ne ramène rien à rien : elle laisse donc subsister quelque chose des êtres qu'elle détruit. Or, ce qui reste des êtres après leur destruction, le premier élément dont ils sont formés, le sujet qui passe de la non existence à l'existence dans leur génération : voilà la matière ; et ce qui disparoît des êtres à leur dissolution, l'entité actuelle qu'ils atteignent dans leur naissance, le type qu'ils réalisent dans leur complément : voilà la forme.

I. La matière première, d'après saint Thomas, c'est le premier sujet d'où la nature forme toute chose, de même que l'artiste fait sortir la statue du bloc de marbre. Indifférent à toute forme, inerte de sa nature, simple potence, ce sujet n'a ni acte entitatif, ni existence propre. D'abord, si la matière avoit quelque acte entitatif, elle seroit être, elle seroit substance ; dès lors elle ne pourroit devenir ni substance ni être : car ce qui est ne se fait pas, disoient les anciens. Ensuite exister (de *sistere ex*), c'est être hors des causes et du néant, c'est avoir atteint son complement, sa perfection, or la matière, bien loin d'avoir atteint sa plenitude est seulement dans la voie de l'être ; elle se trouve encore sous le coup des causes, soit efficientes, soit perficientes, soit finales ; on chercheroit donc vainement l'existence dans ses attributs. Elle n'est pas hors du néant, mais elle tend à en sortir ; elle n'est pas l'être actuel, mais elle forme un être incomplet, commencé ; privée de tout acte, mais pouvant les recevoir tous, elle se tient entre ce qui existe et ce qui n'existe pas, elle est une pure puissance. « Seigneur, s'écrie saint Augustin, *Conf.*, XII, 7, vous avez fait deux choses, l'une près de vous, les substances ; l'autre près du néant, la matière, » que les anciens poètes appeloient les *ténèbres*, le *chaos*.

Mais comment *faire une chose près du néant ?* Est-ce que la création ne sort pas entièrement les êtres des régions du non-être ? Oui, mais Dieu n'a pas créé la matière, comme saint Thomas nous l'apprendra plus tard, p. I, qu. XLV, art. 4 ; il l'a concréée avec les corps, car il n'y a qu'une existence dans les éléments des substances composées. La création a l'être pour terme ; or la matière n'est pas l'être, mais le commencement de l'être ; elle n'est donc pas le terme de la création. Ainsi trois choses, dit encore notre auteur, *Contre les Gentils*, I, 43 : un acte pur, Dieu ; une puissance pure, la matière ; puis les êtres mêlés d'acte et de puissance, les créatures qui sont placées entre Dieu et la matière première.

Le langage moderne a changé, le lecteur l'a remarqué depuis longtemps, la signification du mot que nous avons écrit tant de fois ; ce que l'on entend aujourd'hui par matière, c'est l'élément composé, cette sorte de mélange qui forme les corps, c'est en un mot l'étendue quantitative. Le langage ancien, plus juste et plus profond, s'attachoit à l'idée du radical *mater*. « La matière, dit Ravaisson, dans l'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, n'est pas une nature à part, ayant ses qualités et ses habitudes spécifiques. Tous les êtres animés ont pour matière le corps. Mais le corps n'est pas la matière d'une manière absolue. » Disons maintenant quelque chose de la forme.

II. La forme est ce qui fait passer la matière de la puissance à l'acte, ce qui lui donne une existence particulière, ce qui la place dans telle ou telle catégorie de l'être ; c'est la raison de ses qualités. Les Grecs l'appeloient ἐντελέχεια, *perfection, achèvement*, parce qu'elle complète l'être commencé par la matière ; et c'est dans ce sens qu'Aristote la nomme aussi le *beau*, le *bon*, le *divin*. On comprendra maintenant le mot de saint Thomas, que l'être est bon par sa forme.

On distingue la forme extrinsèque ou exemplaire, et la forme intrinsèque ou constitutive. La forme intrinsèque est le type qui s'empreint dans l'être, comme l'idée du peintre dans le tableau ; la forme intrinsèque est le principe qui constitue l'être, comme l'âme dans l'homme.

---

urore Dominus in populum suum : » ergo Deus ex materia et forma est compositus.

3. Præterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum, non enim de multis prædicatur ; ergo est compositus ex materia et forma.

Mais tout être composé de matière et de forme est un corps, car la quantité dimensive est le premier accident de la matière (1). Or Dieu n'est pas un corps, ainsi que nous l'avons démontré ; donc il n'est pas composé de matière et de forme.

(Conclusion. — Dieu étant un acte pur, le souverain bien et le premier agent absolu, il ne renferme point de matière.)

Il faut dire ceci : Il ne peut y avoir de matière en Dieu.

Premièrement. La matière est ce qui est en puissance. Or nous avons

Il y a aussi la forme subsistante et la forme informante. On appelle *forme subsistante* celle qui existe en elle-même, sans sujet, hors de la matière, comme l'ange; et l'on nomme *forme informante* celle qui est reçue dans un sujet, par la matière, comme l'animalité du cheval.

La forme informante se subdivise en forme substantielle et en forme accidentelle. La forme substantielle constitue fondamentalement, donne l'existence, le premier degré de l'être : telle est la vie dans l'animal ; la forme accidentelle détermine la chose déjà existante, lui donne une propriété accessoire, un second degré de l'être ; ainsi la force, la vélocité dans le quadrupède.

Les formes substantielles existent-elles dans la nature? Oui. Simple puissance, privée de toute énergie, sans actualité, sans entité d'aucune sorte, la matière ne peut donner ni la vie, ni la force, ni l'existence, ni l'être. Elle est d'ailleurs la même partout et toujours, tandis que les propriétés des substances sont variables, différentes entre elles, opposées les unes aux autres; il faut donc qu'il y ait, en dehors de la matière, un principe des êtres naturels et comme une racine sur laquelle s'épanouissent leurs propriétés ; il faut qu'il y ait des formes primordiales. Voyez les êtres qui couvrent notre planète ; ils sont tous frappés, si l'on nous passe le terme, au coin d'une matrice indélébile que les Geoffroy Saint-Hilaire et les Dumas s'efforcent vainement d'effacer par le croisement des races et par les combinaisons chimiques. Voyez la nature, cet immense laboratoire où la matière, toujours en fusion, se modifie de mille manières, se revêt de mille formes, comme le bronze dans les moules de l'artiste. Qu'est-ce que ces formes merveilleuses qui font mouvoir le monde et qui animent toutes ses parties, depuis les astres suspendus dans l'espace jusqu'au moindre grain de poussière ? Qu'est-ce que ces principes impondérables que l'on découvre partout, lorsqu'on ne veut point admettre d'effets sans causes, dans les êtres organisés comme la source de la vie, dans la matière brute comme dans la gravitation, de la cohésion des éléments et des affinités chimiques? Agents qui ravissent d'admiration, placés dans un ordre hiérarchique sous les ordres du suprême Ouvrier qui verse sans cesse sur ses œuvres la force et la lumière, la puissance et la sagesse !

Dieu a deux opérations : l'une intérieure *ad intra*, par la connoissance et l'amour de lui-même ; l'autre extérieure, *ad extra*, par la production des créatures. Or, comme les choses unies dans les êtres supérieurs sont divisées dans les êtres inférieurs, la première de ces opérations forme le lot des substances spirituelles, qui peuvent se connoître et non se reproduire ; puis la seconde est devenue le partage des substances corporelles, qui ont la faculté de se reproduire et non de se connoître. Mais la nature ne peut rien faire sortir du néant, ni les corps, ni leurs propriétés : voilà pourquoi Dieu lui a donné, si l'on nous passe le terme, l'élément et le type des êtres visibles, la matière et la forme.

(1) Voir la note de l'article précédent.

Sed contra : omne compositum ex materia et forma est corpus; quantitas enim dimensiva est, quæ primo inhæret materiæ. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est. Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

Conclusio. — Cùm Deus sit actus purus, primum bonum et optimum, et primum agens simpliciter, non est aliqua materia in ipso.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est in Deo esse materiam.

Primò quidem, quia materia est id quod est in potentia (1); ostensum autem, quòd

(1) Ex *Physicorum* lib. 1, text. 79, ubi quodammodo et secundùm accidens dicitur esse *non ens* ; vel *prope substantia*, seu *quodammodo et secundùm quid* ; ac ex lib. 2 *de Anima*, text. 2. ubi dicitur esse *potentia*, forma verò è contrario *actus*.

montré que Dieu est un acte pur, n'ayant rien de potentiel. Donc il ne peut être composé de matière et de forme.

Deuxièmement. Toute chose composée de matière est bonne en vertu de sa forme, comme participant à cette entité, par participation. Or le bien premier, le bien suprême, Dieu n'est pas bon de cette manière; car il vaut mieux être bon par essence que par participation. Donc Dieu n'est pas composé de matière et d'une forme.

Troisièmement. Puisque l'agent opère par sa forme, il est formé de la même manière qu'il est agent; donc le premier agent par lui-même est aussi la première forme par lui-même. Or Dieu est le premier agent, puisque nous avons prouvé qu'il est la première cause efficiente. Donc il est forme par son essence, donc il n'est pas composé de matière et de forme.

Je réponds aux arguments : 1° On donne une âme à Dieu par similitude avec nos actes et nos sentiments. En nous, c'est l'âme qui veut; et voilà pourquoi nous attribuons à l'âme de Dieu ce qui est l'œuvre de sa volonté.

2° La colère et les autres sentiments sont prêtés à Dieu par similitude d'effets : comme le propre de la colère est de punir, nous appelons métaphoriquement *colère de Dieu*, les punitions qu'il inflige à l'homme.

3° Les formes qui peuvent être reçues dans la matière sont individualisées par elle. En effet, tant qu'elles sont seules, ces formes peuvent s'unir à plusieurs substances; mais elles ne le peuvent plus, quand elles ont fait

---

Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate : unde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materia et forma.

Secundò, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quòd sit bonum per participationem, secundum quòd materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem, quia bonum per essentiam prius est quàm bonum per participationem : unde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materia et forma.

Tertiò, quia unumquodque agens agit per suam formam (1) : unde secundum quod aliquid se habet ad formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quòd sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cùm sit prima causa efficiens, ut ostensum est (2). Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materia et forma.

Ad primum ergo dicendum, quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus : quod enim volumus aliquid, ex anima nostra est; unde illud dicitur esse placitum animæ Dei (3), quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd ira et hujusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus; quia enim proprium est irati punire, ejus punitio ira metaphoricè vocatur.

Ad tertium dicendum, quod formæ quæ sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quæ non potest esse in alio, cùm sit primum subjectum substans; forma vero quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, re-

(1) Ut per principium *quo* remotum, non proximum : sic enim agit per potentiam ut principium proximum, etc.

(2) Qu. 2, art. 3, cùm probatum est ex ratione causæ efficientis quòd sit.

(3) Jam notavimus tamen in argumento non sic Vulgatam loqui apud Habacuc, sed 70, quorum editionem Apostolus ibi sequitur; ut Hieronymus ipse in Habacuc, et S. Thomas in Epistolam illam notat. Sic autem Isai. XLII, vers. 1, de servo Dei ex ipsius persona. *Complacuit sibi in illo anima mea.* E contrario, *Solemnitates eorum odivit anima mea*, Isaiæ I, vers 14, etc.

alliance avec leur compagne naturelle ; car la matière, premier sujet des êtres corporels ne peut elle-même avoir de sujet. Quant à la forme qui ne peut être reçue dans la matière, mais qui subsiste en elle-même, elle est individualisée par cela qu'elle ne peut avoir de sujet. Or cette forme est Dieu : donc Dieu n'est pas individualisé par la matière, donc il ne renferme point de matière.

ARTICLE III.

Dieu est-il la même chose que sa nature ou son essence?

Il paroît que Dieu n'est pas la même chose que son essence ou sa nature. 1° Rien n'est en soi-même. Or on dit que la divinité, en d'autres termes l'essence ou la nature divine est en Dieu. Donc Dieu n'est pas la même chose que sa nature ou son essence (1).

2° Il y a ressemblance entre l'effet et la cause, parce que la cause produit un être semblable à elle. Or, dans les choses créées, le suppôt diffère de la nature ; ainsi l'homme, par exemple, diffère de l'humanité. Donc le suppôt diffère, dans Dieu, de la nature.

Mais il est dit de Dieu qu'il est la vie, et non pas seulement qu'il est vivant; car on lit dans saint *Jean*, XIV, 6 : « Je suis la voie, la vérité et

(1) Notre saint auteur parlera de l'être dans l'article suivant ; il parle de l'essence et du suppôt dans l'article que nous abordons : disons un mot de ces trois choses.

I. L'être, contre-pied du néant, c'est ce dont l'acte est d'être, comme s'exprime saint Thomas ; c'est tout ce qui existe ou peut exister.

De là deux sortes d'êtres : l'être existant, celui qui a passé de la possibilité à l'existence; l'être possible, celui qui n'a pas l'existence, mais qui peut la recevoir. Or, pour qu'un être puisse recevoir l'existence, il faut deux choses : d'abord qu'il n'implique pas contradiction dans ses éléments constitutifs, ensuite qu'il y ait une cause capable de le faire exister.

L'être existant se subdivise en être contingent et en être nécessaire. L'être contingent est celui qui est par un autre, qui peut exister ou ne pas exister, comme les créatures; l'être nécessaire est celui qui est par soi, qui ne peut pas ne pas exister, tel est Dieu. Le Docteur an-

---

cipi potest a pluribus. Sed illa forma quæ non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quòd non potest recipi in alio, et hujusmodi forma est Deus. Unde non sequitur, quod habeat materiam.

ARTICULUS III.

Utrùm sit idem Deus quod sua essentia vel natura.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non sit idem Deus quod sua essentia vel natura. Nihil enim est in seipso; sed essentia vel natura Dei, quæ est deitas, dicitur esse in Deo; ergo videtur quòd Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

2. Præterea, effectus assimilatur suæ causæ (2), quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura, non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua deitas.

Sed contra, de Deo dicitur quod est vita, et non solùm quod est vivens, ut patet *Joann.*, XIV;

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. 2, cap. 42 et 45, et *Opusc.* 3, cap. 10.

(2) Ex authore libri *de Causis* Bedæ *Axiomata* citant, et explicant de causis univocis.

la vie. » Or ce que la vie est aux êtres vivants, la divinité l'est à Dieu. Donc Dieu est lui-même sa divinité ou son essence.

(CONCLUSION. — Dieu n'étant pas composé de matière et de forme, est la même chose que son essence.)

Il faut dire ceci : Dieu est la même chose que son essence ou sa nature.

gélique appelle aussi ces deux êtres, le premier *être possible* ou par *participation*, le second *être par essence*.

L'être contingent est réel ou il est de raison. il est réel quand il existe véritablement, actuellement, comme une pierre, un cheval, un homme; il est de raison quand il n'existe que dans la conception de notre esprit, comme une tour de trois cents mètres de hauteur, une montagne d'or.

Enfin il y a l'être en général et l'être affirmatif. L'être en général est l'être considéré abstractivement, sans détermination, formant le prédicat de toute chose, comme lorsqu'on dit : Cela est; l'être affirmatif est l'espèce de réalité que les propositions affirmatives donnent aux privations et aux négations, comme lorsque nous disons : La cécité est dans l'œil, les ténèbres couvrirent la surface de la terre, la mort est la porte d'une meilleure vie. Nous prions le lecteur de ne pas oublier ces dénominations.

II. Mais l'être n'existe pas en général, sans attribut positif, hors de tout mode individuel ; il existe avec détermination, de telle ou telle manière : voilà l'essence. L'essence est donc ce qui détermine un être, ce qui le distingue de tout autre, ce qui le rend ce qu'il est, ce qui le constitue dans son genre et dans son espèce : c'est ce qui le fait connoître ou ce qu'énonce sa définition. On voit que l'essence des choses est exprimée par le genre et par l'espèce, comme l'humanité pour l'homme.

Les anciens philosophes appeloient aussi l'essence *quod quid est*, ou *quod quale est esse*, de là les substantifs *quiddité* et *qualité*.

Ajoutons que le mot *nature* (quasi *nascitura* a *nascendo*) désigne aussi les attributs essentiels d'une chose, proprement les qualités qui se révèlent par l'action.

Toutefois ces termes, pour être synonymes, n'en présentent pas moins de légères différences dans leurs significations. L'essence et la qualité, se rapportant à l'être, expriment ce qu'est une chose ; la qualité, relative au discours, dénote ce que marque la définition ; enfin la nature impliquant l'idée d'origine, dénonce un principe d'action.

III. L'essence ou les qualités ne peuvent, non plus que l'être, exister sans appui, absolument, isolément, abstractivement ; il faut qu'elles soient pour ainsi dire recueillies par des forces qui les rapprochent, groupées par un principe qui les individualise, reçues dans un sujet qui soutienne leur existence. Ces forces, ce principe, ce sujet, c'est le suppôt. Le suppôt est donc ce qui sert de base et de fondement aux qualités, c'est l'expression concrète de l'essence, c'est l'individualité. Il ajoute donc deux choses à l'être : 1° les principes de l'individualisation, comme les os, la chair, pour l'humanité ; 2° la subsistance ou l'existence propre, par soi, sans sujet, laquelle est le complément, la fin, le terme de l'être.

Après avoir gradué l'essence par l'idée de suppôt, si vous y ajoutez la spontanéité, la délibération, l'intelligence, vous aurez la personne. Les Grecs appeloient ces deux choses, la personne et le suppôt, du nom de *hypostase*.

Ainsi l'essence, c'est l'espèce ou le genre ; le suppôt, c'est l'individu : soient pour exemple humanité et homme. Or l'humanité renferme la rationalité et l'animalité; l'homme renferme de plus les os, la chair, le sang, les humeurs, etc. L'homme n'est donc pas la même chose que l'humanité et son essence. Mais Dieu ne comprend ni plus ni moins de choses que la divinité; car la divinité comprend, comme Dieu, tout ce qui peut être, tout ce qu'on peut concevoir. Donc Dieu est la même chose que la divinité ou son essence.

» Ego sum via, veritas et vita (1). » Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

(CONCLUSIO.—Cùm Deus non sit ex materia et forma compositus, idem est quod sua essentia et natura.)

Respondeo dicendum, quòd Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cujus intel-

(1) Christi verba sunt, sed secundùm divinam non humanam naturam sic loquentis • ex August. tract. 69, in *Joan.* et Chrysost. *hom.* 72, in eumdem.

Pour comprendre cette vérité il faut savoir que, dans les choses composées de matière et de forme, l'essence ou la nature diffère essentiellement du suppôt. En effet, l'essence ou la nature ne renferme que les choses qui constituent l'espèce, ou qui entrent dans sa définition; ainsi, l'humanité comprend seulement ce qui fait l'homme, ce qui le détermine, ce qui le définit. Or la matière n'entre pas, non plus que les accidents qui l'individualisent, dans la définition de l'espèce; ainsi l'on ne voit figurer, dans la définition de l'homme, ni les chairs, ni les os, ni la couleur de la peau; en sorte que toutes ces choses ne sont pas renfermées dans l'humanité, bien qu'elles se trouvent dans l'homme. L'homme a donc quelque chose que n'a pas l'humanité, il n'est donc pas absolument la même chose que l'humanité; mais l'humanité est la partie formelle de l'homme, parce que les principes constitutifs sont la forme de la matière qui individualise les êtres. Au contraire, dans les choses qui ne renferment point de matière, qui, par conséquent, tiennent leur individualisation non de cette entité, mais d'elles-mêmes, il faut que les formes soient des suppôts subsistants, et dès lors ces suppôts ne peuvent plus différer de la nature. Or Dieu n'est pas composé de matière et de forme, nous l'avons démontré; donc Dieu est sa divinité, sa vie et tout ce qu'on peut affirmer de lui.

Je réponds aux arguments : 1° Nous parlons des choses simples d'après les choses composées, qui sont le principe de nos connoissances. Ainsi, comme nous ne voyons exister autour de nous que des êtres composés,

---

lectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quòd differant natura vel essentia et suppositum; quia essentia vel natura comprehendit in se tantùm illa quæ cadunt in diffinitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in diffinitione hominis : his enim homo est homo (1), et hoc significat humanitas, scilicet illud quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in diffinitione speciei. Non enim cadunt in diffinitione hominis hæ carnes et hæc ossa, aut albedo, vel nigredo, vel aliquid hujusmodi; undè hæ carnes et hæc ossa et accidentia designantia hanc materiam non includuntur in humanitate, et tamen in eo quod est homo includuntur; unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas, et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas : sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia diffinientia habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his verò quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quòd ipsæ formæ sint supposita subsistentia : unde in eis non differt suppositum et natura (2). Et sic, cùm Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quòd Deus sit sua deitas, sua vita, et quicquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus: et ideo de Deo loquentes utimur nominibus

(1) Sive *per hæc homo est homo*; id est ex his hominis essentia constituitur; ac proinde illa sunt quæ per humanitatem significari solent; et sic etiam humanitas intelligitur illud per quod homo est homo, sed complete.

(2) Intrinsecè scilicet per aliquid superadditum quod petatur ex principiis rei; sed intrinsecè tamen differt, putà per ipsum *esse* quod naturæ advenit ab extrinsecâ causâ. Deus autem nec intrinsecè nec extrinsecè differt, quia per essentiam habet *esse* : unde in eo solo verè natura de supposito prædicatur, ut supponitur ex hoc loco 3. part., qu. 17, art. 1 : sed in Angelis quodammodo tantùm ac secundùm quid, ut hinc inferri potest.

nous employons des expressions concrètes pour exprimer l'existence de Dieu, et nous nous servons de termes abstraits pour désigner la simplicité de sa nature. Si donc nous disons que la divinité, ou la vie, ou quelque autre degré de l'être est en Dieu, ce n'est pas que les deux termes de la proposition diffèrent l'un de l'autre dans la réalité des choses, ils diffèrent seulement dans la conception de notre esprit.

2° Les effets de Dieu lui ressemblent non parfaitement, mais autant que le comporte la nature des choses. Une loi qui rend la ressemblance défectueuse, c'est que le simple et le un ne peut être représenté que par le multiple ; d'où les copies contractent une composition qui rend en elles le suppôt différent de la nature.

ARTICLE IV.

L'essence de Dieu est-elle la même chose que son être?

Il paroît que l'essence de Dieu n'est pas la même chose que son être ou son existence. 1° Si dans Dieu, l'essence étoit la même chose que l'être, on ne pourroit rien ajouter à l'être de Dieu. Or l'être auquel on ne peut rien ajouter, c'est l'être en général, qui forme le prédicat de tous les êtres. Mais Dieu n'est pas l'être en général, prédicat de tous les êtres; car le livre de la *Sagesse* dit, XIV, 21 : « Ils donnèrent aux pierres et au bois le nom incommunicable. » Donc l'être ou l'existence de Dieu n'est pas la même chose que son essence.

2. Nous pouvons savoir ce que Dieu n'est pas, comme il a été dit plus haut, mais nous ne pouvons savoir ce qu'il est. Donc être pour Dieu, ce

---

concretis, ut significemus ejus subsistentiam. quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem, quæ est in acceptione intellectus nostri, et non ad aliquam diversitatem rei.

Ad secundum dicendum, quòd effectus Dei imitantur ipsum non perfectè; sed secundum quod possunt; et hoc ad defectum imitationis pertinet, quòd id quod est simplex et unum non potest repræsentari nisi per multa : et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quòd in eis non est idem suppositum quod natura.

ARTICULUS IV.

Utrùm in Deo sit idem essentia et esse.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non sit idem essentia et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur; sed esse cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur; sequitur ergo, quòd Deus sit ens commune prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundum illud *Sapient.*, XIV : « Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt. » Ergo esse Dei non est ejus essentia.

2. Præterea, de Deo scire possumus an sit, ut suprà dictum est, non autem possumus scire quid

(1) De his etiam 1, dist. 8, qu. 1, art. 1 et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 22, et 5, ut et lib. 2 cap. 51, et lib. 4, cap. 11. text. 4, et qu. 7, de potent. art. 2, et quodl. 3, qu. 3. et *Opusc.* 3 cap. 11. 12, 109.

n'est pas être telle ou telle chose, avoir telle ou telle essence; donc l'essence de Dieu n'est pas la même chose que son être.

Mais saint Hilaire dit, *De la Trin.*, VII : « Être n'est pas un accident en Dieu, c'est une vérité subsistante. » Donc ce qui subsiste en Dieu est son être.

(Conclusion. — Dieu étant la première cause efficiente, l'acte pur et l'être absolu, il n'a pas une essence distincte de son être.)

Il faut dire ceci : Non-seulement Dieu est son essence, comme nous l'avons vu plus haut, mais encore il est son être; et nous pouvons le prouver de plusieurs manières.

Premièrement. Tout ce qui se trouve dans une chose sans appartenir à son essence, est produit ou par les principes de sa nature, ou pour une cause étrangère : par les principes de sa nature, comme la faculté de rire dans l'homme vient des principes essentiels de son espèce; par une cause étrangère, comme la chaleur dans l'eau vient du feu. Si Donc l'être d'une chose diffère de son essence, il faut que cet être soit produit, ou par une cause étrangère, ou par ses principes essentiels. Or il ne peut être produit par ses principes essentiels, car rien ne peut se produire soi-même; donc tout ce qui a une essence différant de son être est produit par une cause étrangère. Mais cela ne peut se dire de Dieu, parce qu'il est la première cause efficiente; donc son être n'est pas une chose et son essence une autre.

Deuxièmement. L'être est l'actualité de la forme ou de la nature; car

---

sit : ergo non est idem esse Dei, et quod quid est ejus, sive quidditas vel natura.

Sed contra est, quòd Hilarius dicit in VI, *de Trinit.* (1) : «Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas. » Id ergo, quod subsistit in Deo, est suum esse.

(Conclusio. — Deus cùm sit primum efficiens, ac actus purus, et ens simpliciter, primum, essentiam indistinctam ab esse habet.

Respondeo dicendum, quòd Deus non solùm est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse: quod quidem multipliciter ostendi potest.

Primò quidem, quia quidquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum, vel a principiis essentiæ, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei, vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi (2), si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud, cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem : impossibile est ergo, quòd in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

Secundò, quia esse est actualitas omnis formæ vel naturæ : non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus

(1) Ut bene notat manuscriptum, non ut impressa passim et Gothicum, *in* 6, quamvis et ad marginem notaretur *à principio libri* ; sed summo lo lib. 7, longè post principium, ubi dicitur quòd *ex æterno Deo Patre unigenitus Filius in subsistentem Deum natus per hæc verba subsistens ostensus est. Et Deus erat Verbum* (Joann., I.). Esse *enim non est accidens nomen, sed subsistens veritas*, etc.

(2) Ex jam dictis qu. 2, art. 3, et ex *Enchiridio*, cap. 1, quòd nemo à seipso esse potest, Hinc lib. 11 *Confess.*, cap. 4. *Cœlum et terra clamant quòd facta sint* ; *clamant quod seipsa non fecerint* Et mox : *Ideo sumus quia facti sumus* ; *non enim eramus antequam essemus, ut fieri possemus à nobis*, etc.

la bonté et l'humanité, par exemple, n'existent en acte qu'autant qu'elles ont l'être. Lors donc que l'être diffère de l'essence, ces deux choses sont l'une à l'autre ce que l'acte est à la puissance. Puis donc que Dieu ne renferme rien de potentiel, comme nous l'avons démontré précédemment, il s'ensuit que son essence n'est autre chose que son être.

Troisièmement. Comme ce qui est chaud sans être feu est chaud par participation, de même ce qui a l'être sans être l'être est être par emprunt. Or Dieu est son essence, ainsi que nous l'avons vu. Si donc il n'est pas son être, il sera être par participation et non par essence; il ne sera pas le premier être, ce qui répugne. Donc Dieu est son être, et non pas seulement son essence.

Je réponds aux arguments : 1° On peut ne rien ajouter à un être pour deux raisons : ou parce qu'il est de sa nature qu'on n'y ajoute rien, et c'est ainsi qu'on attribue pas la raison à tel ou tel animal qui en est privé; ou parce qu'il n'est pas dans sa nature qu'on y ajoute quelque chose, et c'est ainsi qu'on n'attribue pas la raison à l'animal en général, bien qu'il ne soit pas de son essence d'en être privé. Or l'être auquel on n'ajoute rien pour la première raison, c'est l'Être divin; et l'être auquel on n'ajoute rien pour la seconde raison, c'est l'être en général.

2° Le mot *être* peut s'employer dans deux acceptions : d'abord pour exprimer la manière d'être, ensuite pour marquer l'existence qu'énonce la copule en unissant le sujet et l'attribut dans la proposition. Or nous ne pouvons connoître l'être de Dieu dans le premier sens, mais nous le pouvons dans le second; car nous savons que cette proposition : « Dieu est, »

---

eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso sicut actus ad potentiam. Cùm igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est suprà, sequitur quod non sit aliud in eo essentia, quàm suum esse : sua igitur essentia est suum esse.

Tertiò, quia sicut illud, quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum (1) per participationem; ita illud, quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est : si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam; non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solùm sua essentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter : uno modo, ut de ratione ejus sit quod non fiat ei additio, sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione; alio modo intelligitur aliquid, cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio : sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione ejus est, ut careat ratione. Primo igitur modo esse sine additione, est esse divinum. Secundo modo esse sine additione, est esse commune (2).

Ad secundum dicendum, quod esse dupliciter dicitur : uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, nec ejus es-

(1) Ut ferrum candens et similia. Per hoc explicat Damascenus quomodo caro Christi operationem divinitatis participet, lib. 3 *de Fide orthod.*, cap. 17 et 19, vel quomodo propter divinitatem adoretur quasi divinitati juncta; sicut lignum conjunctum igni fit inaccessibile propter ignem, lib. 4, cap. 3.

(2) Quasi nimirum *sine additione* [illegible] negativè; quia non in *esse* perfecto et completo considerature quale habere potest; esse autem divinum *sine additione* positivè, quia omnino perfectum est, nec ei potest quidquam addi.

renferme la vérité; nous le savons, comme nous l'avons dit, par les effets du Créateur.

ARTICLE V.

Dieu est-il dans un genre?

Il paroît que Dieu est dans un genre. 1° La substance est l'être subsistant par soi. Or Dieu est par excellence l'être suprême, subsistant par soi : donc il est dans le genre de la substance (1).

2° Toute chose se mesure par une chose du même genre; ainsi les longueurs se mesurent par la longueur, et les nombres par le nombre. Or Dieu est la mesure, comme le prouve le Commentateur, de toutes les substances. Donc Dieu est dans le genre de la substance.

Mais le genre est antérieur, intellectuellement, à tout ce qu'il renferme.

(1) De même que le chêne, le platane, le cèdre s'élèvent sans appui dans les airs, tandis que le lierre, la vigne, la liane rampent appuyés sur un support : de même, parmi les êtres, les uns trouvent en eux-mêmes le soutien de leur existence, et les autres le cherchent dans une force étrangère; il y a donc deux manières d'exister : en soi et dans un autre. Or l'être qui existe en soi s'appelle *substance*, et celui qui existe dans un autre prend le nom d'*accident*.

1. Ainsi la substance, (de *sub* et de *stare, quod stat sub*, ce qui est sous les qualités sensibles) la substance, c'est l'être qui existe en soi, qui n'a pas besoin d'un sujet d'adhésion pour exister.

Aristote distingue deux sortes de substance : la substance première qui comprend les individus, comme Socrate, Platon, Périclès; et la substance seconde, qui renferme les genres et les espèces, comme homme, animal vivant. On voit que cette distinction ne sépare pas toujours des objets réellement distincts ; car la même chose, considérée sous des aspects différents, peut remplir alternativement des fonctions d'individu, d'espèce et de genre : mais le prince des philosophes pensoit avec raison que l'individu, subsistant pour ainsi dire doublement, mérite d'une manière spéciale le nom de *substance*.

La substance première est simple ou composée ; simple, quand elle ne peut être divisée en parties; composée, quand elle prête à cette division.

Il y a de plus la substance complète et la substance incomplète. La substance complète est

---

sentiam, sed solùm secundo modo. Scimus enim quòd hæc propositio, quam formamus de Deo, cùm dicimus, Deus est, vera est : et hoc scimus ex ejus effectibus, ut suprà dictum est.

ARTICULUS V.

Utrùm Deus sit in aliquo genere.

Ad quintum sit proceditur (1) Videtur quòd Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens; hoc autem maximè convenit Deo ergo Deus est in genere substantiæ.

2. Præterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem, 10. *Metaphys.* Ergo Deus est in genere substantiæ.

Sed contra : genus est prius secundum intellectum (2), eo quòd in genere continetur; sed nihil est prius Deo nec secundùm rem, nec se-

(1) De his etiam 1, dist. 8. qu. 4, art. 2, et dist. 29, qu. 4, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 17 et 20. et qu 7 de potent. art. 8; et *Opusc.* 3. cap. 12; et *Opusc.* 42, cap. 3 et 5.

(2) Seu rationem vel conceptum; ut Cyrillus Alexandrinus, *Dialogo* 2, *de Trinitate*, philosophetur eos à recta ratiocinatione abhorrere qui ullum genus nominare in Deo velint ὁμωνύμως, cùm nullum sit ens ante ipsum (πρὸς αὐτὸν) vel cum ipso (κατ' αὐτόν), etc.

Or rien n'est antérieur à Dieu, ni intellectuellement, ni réellement, Donc Dieu n'est dans aucun genre.

(Conclusion. — Comme Dieu est un acte pur, que son être ne diffère point de son essence et qu'il est l'auteur de tous les genres, il ne peut appartenir à aucun, ni directement, ni réductivement.)

Il faut dire ceci : Une chose peut être dans un genre de deux manières : immédiatement, proprement, comme espèce, ainsi cheval est dans le genre animal ; ensuite médiatement, réductivement, comme les principes des choses et les privations : ainsi le point et l'unité sont ramenés à la

celle qui n'est pas coordonnée par rapport à une autre, comme arbre, ange ; la substance incomplète est celle qui, tout en existant en soi, est coordonnée par rapport à une autre, à l'effet de former avec elle un composé substantiel, telle est l'âme humaine.

Il nous suffit d'avoir indiqué sommairement ces distinctions ; mais si l'on veut connoître l'arbre généalogique, si j'ose dire ainsi, de la substance, la voici avec les genres et les espèces : substance créée divisée en substance spirituelle et en substance corporelle. Substance spirituelle divisée en plusieurs espèces d'anges. Substance corporelle divisée en corps simples, qui sont les éléments, et en corps mixtes, qui sont les corps composés. Corps mixte divisé en corps inanimé, comme les pierres, et en corps animé, comme les plantes. Corps animé ou vivant divisé en corps insensibles, comme les arbres ; et en corps sensibles, comme les animaux. Corps sensible divisé en animal irraisonnable, comme la brute, et en animal raisonnable, comme l'homme.

II. L'accident, nous le savons déjà, c'est ce qui a besoin d'un sujet d'adhésion pour exister, ce qui peut rester ou disparoître sans que l'être change essentiellement : telles sont la science, la vertu, la beauté.

Il y a deux sortes d'accidents : l'accident modal ou le mode, et l'accident relatif ou la relation. Le mode dépend intrinsèquement de la substance, comme les diverses affections de l'âme et les figures diverses des corps. Au contraire, la relation n'affecte la substance que d'une manière intrinsèque ; c'est un certain rapport d'un être avec un autre, comme la distinction, la ressemblance, l'identité.

Saint Thomas appelle aussi le mode *accident par soi*, et la relation a donné naissance aux deux dénominations que voici : *être relatif* pour désigner l'être qui se rapporte à un autre, qui peut être comparé avec un autre, qui n'a pas de répugnance à dépendre d'un autre ; puis, par opposition *être absolu* pour exprimer l'être qui repousse nécessairement toute dépendance, toute comparaison, tout rapport, c'est-à-dire Dieu.

Les simples définitions que nous venons de donner pourroient montrer à elles seules, si nous ne nous trompons, que Dieu n'est pas dans le genre de la substance. En effet, si Dieu appartenoit à cette entité, il pourroit recevoir des accidents, et dès lors il seroit sujet au changement. « Le mot *substance*, dit saint Augustin, *De la Trin.*, VII, 5, ne s'applique proprement qu'aux choses muables et composées ; car si Dieu entroit dans cette catégorie des êtres, il pourroit renfermer certaines choses comme sujet, et de ce moment il ne seroit plus simple. On ne peut donc donner à Dieu le nom de *substance* que abusivement. » Le grand évêque vouloit changer ce mot : « Employons de préférence, continue-t-il, *ibid.*, V, 2, le terme d'*essence* que les Grecs appeloient οὐσία. De même qu'on a fait *sagesse* de *sapere*, et *science* de *scire*, ainsi l'on a formé le mot *essence* de *esse*. Et Dieu n'est-il point l'être par excellence, Dieu qui dit à son serviteur Moïse : « Je suis celui qui suis ? » Les choses que nous appelons *substance* reçoivent des accidents qui amènent en elles des changements plus ou moins grands. Mais rien de pareil ne peut arriver en Dieu, qui est l'être même, et par conséquent l'essence immuable. »

---

cundum intellectum : ergo Deus non est in aliquo genere.

(Conclusio. — Cùm Deus sit actus purus, neque in eo esse ab essentia distinguatur, ac cujuscumque generis principium sit, in nullo directe vel reductivè genere est.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid est in genere dupliciter : uno modo simpliciter et propriè, sicut species, quæ sub genere continentur ; alio modo per reductionem, sicut principia, et privationes, sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia ;

quantité, la cécité et la misère à la condition humaine (1). Or Dieu ne peut être dans un genre ni de la première, ni de la seconde manière. D'abord, que Dieu ne puisse être dans un genre immédiatement, comme espèce, en voici trois preuves.

Premièrement. L'espèce se forme du genre et de la différence. Or l'objet d'où l'on tire la différence est à l'objet d'où l'on tire le genre, ce que l'acte est à la puissance : ainsi dans la définition de l'homme, par exemple, l'idée d'animal se tire de la nature sensitive considérée d'une manière concrète, car on appelle animal ce qui sent ; puis l'idée de la raison se tire de la nature intellective, car on appelle raison ce qui comprend ; or l'intelligence est à la sensibilité ce que l'acte est à la puissance. Mais Dieu ne réunit pas la puissance à l'acte ; donc il ne peut être comme espèce dans un genre quelconque.

Secondement. Puisque l'être de Dieu est son essence, comme nous l'avons prouvé, si Dieu étoit dans un genre, il faudroit que ce genre fût son être ; car le genre, exprimant l'essence, dénonce ce que sont les choses. Or l'être ne peut former, comme le prouve Aristote, le genre de quoi que ce soit. En effet, le genre a des différences qui sont hors de son essence ; mais on chercheroit vainement des différences hors de l'être, puisque le non-être ne sauroit en constituer aucune. Donc Dieu n'est pas dans un genre comme espèce.

Troisièmement. Les choses qui appartiennent au même genre se res-

(1) Deux courtes remarques. D'abord les naturalistes ont eu le bon sens de conserver le terme *réductif* et ceux de sa famille : la géologie connoit des corps réducteurs, la chimie des sels réductifs, et la chirurgie des luxations réductibles.

Ensuite le point engendre la ligne, et l'unité donne naissance au nombre. Or la ligne et le nombre sont produits à leur tour par la quantité : on peut le voir dans une note précédente, quest. III, art. 1, p. 48.

---

cæcitas autem et omnis privatio reducuntur ad genus sui habitus (1). Neutro autem modo Deus est in genere. Quòd enim non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostendi potest.

Primò quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id, a quo sumitur differentia, constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus sicut actus ad potentiam : animal enim sumitur à natura sensitiva per modum concretionis (hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet); rationale verò sumitur à natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet (2); intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam, et similiter manifestum est aliis : unde cùm in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quòd sit in genere tanquam species.

Secundò, quia cùm esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est ; si Deus esset in aliquo genere, oporteret quòd genus ejus esset ens : nam genus significat essentiam rei, cùm prædicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus, in 3 *Met.*, quòd eus non potest esse genus alicujus (3). Omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis ; nulla autem differentia potest inveniri, quæ esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia : unde relinquitur, quòd Deus non sit in genere.

Tertiò, quia omnia quæ sunt in genere unò

(1) Largè *habitum* usurpando prout quamlibet rei affectionem comprehendit ; non strictè tantùm, ut est prima species qualitatis.

(2) Non simpliciter tantùm, sed cum discursu, si strictè ac propriè sumatur, ut hic : unde non ut ratio a æquivoca *rationi* et *illum* assumatur, sed ut ad illam præsuppositum ac pertinens.

(3) Ut et lib. 10, text. 6. Cùm ergo, lib. 11, unum et ens genera vocat, non propriè sed largè intelligit, alio sensu, quia omnia comprehendunt.

semblent quant à l'essence, puisque le genre énonce ce qu'elles sont; mais elles diffèrent quant à l'être, puisque l'être de l'homme et celui du cheval, par exemple, ne sont pas semblables, non plus que l'être de tel homme et celui de tel autre. Donc dès qu'une chose est dans un genre, son être et son essence diffèrent nécessairement; mais l'essence et l'être ne diffèrent pas en Dieu, comme nous l'avons prouvé; donc Dieu n'est pas dans un genre comme espèce.

De ce qui précède, il suit que Dieu n'a ni genre ni différence, et par une conséquence ultérieure qu'on ne peut ni le définir ni le démontrer que par ses effets; car la définition se tire du genre et de la différence, et la démonstration prend sa source dans la définition.

Reste à prouver que Dieu n'appartient pas à un genre par réduction, comme principe. Le principe qu'on peut ramener à un genre ne s'étend pas au delà de ce genre; ainsi le point ne dépasse pas la quantité continue, ni l'unité la quantité discrète. Or Dieu est, comme nous le prouverons plus tard, le principe de tous les êtres. Donc il n'est pas contenu dans un genre comme principe.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *substance* ne signifie pas seulement ce qui est être par soi, car ce qui est être ne peut par soi former de genre, comme nous l'avons vu; mais il désigne l'essence qui est tel ou tel être, c'est-à-dire être par soi, bien que l'être et l'essence ne soient pas ici la même chose. On voit donc que Dieu n'est pas dans le genre de la substance.

2° La mesure proportionnée est du même genre que le mesuré, tout le monde le reconnoît; mais Dieu n'est pas une mesure proportionnée pour

---

communicant in quidditate vel essentia generis, quod prædicatur de eis in eo quid est; differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis et equi (1), nec hujus hominis et illius hominis; et sic oportet quòd quæcunque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, id est, essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est; unde manifestum est, quòd Deus non est in genere sicut species.

Ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias (2), neque est [illegible] ipsum, nec per demonstratio nisi per effectum; quia diffinitio est ex genere et differentia, demonstrationis autem medium est diffinitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo, quod principium quod reducitur ad aliquod genus, non se extendit ultra genus illud: sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ, et unitas quantitatis discretæ; Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur: unde non continetur in aliquo genere, sicut principium.

Ad primum ergo dicendum, quòd substantiæ nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse non potest per se esse genus, ut ostensum est; sed significat essentiam cui competit sic esse, id est, per se esse; quod tamen esse non est ipsa ejus essentia: [illegible] quod Deus non est in genere substantiæ.

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de mensura proportionata, nunc enim oportet esse homo [illegible]; Deus autem non est mensura proportionata alicui.

(1) Aliâ utrobique acceptione; nempe non idem *esse* specificum hic, et mox non idem *esse* individuale.

(2) Quas et Cyrillus ratione à natura Dei [illegible] 31 *Thesauri*; quia *omne id quod recipit ac, excedit aliquid* [illegible] *est compositum, Deus autem omnino simplex.*

(3) Vel ejusdem generis et [illegible] cum illis, [illegible] proceræ voces, [illegible] 6, 7, 8, 9.

quoi que ce soit. Cependant on dit que Dieu est la mesure de toutes les choses, mais pourquoi? Parce que toutes les choses n'ont d'être qu'autant qu'elles approchent de Dieu.

ARTICLE VI

Y a-t-il des accidents en Dieu.

Il paroît qu'il y a des accidents en Dieu. 1° La substance ne devient jamais accident, comme on le voit dans Aristote. Donc ce qui est accident dans une chose ne peut être substance dans une autre; si bien que l'on prouve que la chaleur n'est pas la substance du feu, par cela seul qu'elle est accident dans d'autres corps. Or la sagesse, la bonté et d'autres qualités semblables qui forment dans l'homme des accidents, sont attribuées à Dieu; donc il y a dans Dieu des accidents.

2° Tout genre a un principe. Or on compte beaucoup de genres d'accidents. Si donc les principes de ces genres n'étoient pas en Dieu, il y auroit beaucoup de principes hors de Dieu, ce qu'on ne peut admettre.

Mais tout accident réside dans un sujet. Or Dieu ne peut être un sujet, parce qu'une forme simple ne sauroit, comme le dit Boèce, recevoir un autre être dans son sein. Donc il ne peut y avoir en Dieu des accidents.

(CONCLUSION — Comme Dieu est un acte pur, le premier être et la première cause, il ne peut avoir aucun accident.)

Il faut dire qu'il ne peut y avoir en Dieu des accidents, et cela résulte manifestement de ce qui a été établi jusqu'ici.

Premièrement. Le sujet est à l'accident ce que la puissance est à l'acte,

---

Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod unumquodque tantùm habet de esse, quantùm ei appropinquat.

ARTICULUS VI.

Utrùm in Deo sint aliqua accidentia.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo sint aliqua accidentia. Substantia enim nulli est accidens, ut dicitur in 1. *Physica* (2); quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia; sicut probatur, quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus et hujusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo in Deo sunt accidentia.

2. Præterea, in quolibet genere est unum primum; multa autem sunt genera accidentium; si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum, quod est inconveniens.

Sed contra. Omne accidens in subjecto est; Deus autem non potest esse subjectum, quia forma simplex non potest esse subjectum, ut dicit Boëtius, in lib. de *Trinit.* (3). Ergo in Deo non potest esse accidens.

(CONCLUSIO. — Cùm Deus sis actus purus, ac ipsum esse, primumque ens, ac prima causa in eo nullum accidens esse potest.

Respondeo dicendum, quòd secundum præmissa manifestè apparet, quod in Deo accidens esse non potest.

Primò quidem, quia subjectum comparatur ad

(1) De his etiam 1, dist. 8, qu. 4, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 23; et 31, et qu. 7 de Potent. art. 4; et *Opusc.* 3, cap. 13, 23, 57, 65 et 66.

(2) Æquivalenter saltem, text. 27 et text. 30, ubi nulli dicitur accidere *id quod verè est* (τὸ ὄπερ ὄν). Hoc autem quid aliud est quàm substantia?

(3) De forma quidem in abstracto considerata id videtur dicere sub his verbis. Præmittit ibi tamen quòd *id quod est* (scilicet Deus) *fieri subjectum non potest*, etc.

car le sujet est comme en acte à l'égard de l'accident. Or, nous l'avons prouvé, Dieu ne peut être en puissance d'aucune manière.

Secondement. Dieu est l'être même. Or, si ce qui est peut recevoir des accidents, l'être même ne sauroit, comme le dit Boëce, en recevoir autre; ainsi ce qui est chaud peut avoir autre chose que le chaud, la blancheur par exemple, mais la chaleur même ne peut avoir que la chaleur.

Troisièmement. Ce qui est par soi précède ce qui est par accident. Or Dieu est essentiellement, nécessairement le premier être. D'un autre côté, les accidents absolus, les accidents par soi, comme la risibilité dans l'homme, sont produits par les principes du sujet; mais il ne peut y avoir en Dieu rien de produit. Reste donc à dire que Dieu ne renferme aucun accident.

Je réponds aux arguments : 1° La sagesse et la bonté n'appartiennent pas à Dieu et à l'homme, nous le verrons plus tard, de la même manière : elles peuvent donc être accidents dans l'homme et ne pas l'être dans Dieu.

2° Comme la substance est avant les accidents, les principes des accidents se ramènent aux principes de la substance; et si Dieu n'est pas dans le genre de la substance, il la domine comme principe de tous les êtres.

ARTICLE VII

Dieu est-il absolument simple?

Il paroît que Dieu n'est pas absolument simple. 1° Tout ce qui vient

---

accidens, sicut potentia ad actum, subiectum enim secundum accidens est aliquo modo actu; esse autem in potentia omnino removentur à Deo, ut ex prædictis patet.

Secundò, quia Deus est suum esse : sed ut Boëtius dicit in lib. *de Hebd.* (1) licet id quod est aliquid aliud possit habere adjunctum; tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest : sicut quod est calidum potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed quæ calor nihil habet præter calorem.

Tertiò, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde cùm Deus sit simpliciter primum ens, in eo nihil potest esse per accidens. Sed nec accidentia per se (2) in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis, quia ex principiis essentialibus consurgit ex principiis subjecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cùm sit causa prima : unde relinquitur, quod in Deo nullum sit accidens.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus et sapientia non univocè dicuntur de Deo et de nobis, ut infra patebit. Unde non sequitur quòd sint accidentia in Deo, sicut in nobis.

Ad secundum dicendum, quòd cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiæ, sicut in priora : quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus respectu totius esse.

ARTICULUS VII.

Utrùm Deus sit omnino simplex.

Ad septimum sic procedit (3). Videtur quòd Deus non sit omnino simplex. Ea enim quæ sunt

(1) Sive, ut supra, lib. *An omne quod est, bonum sit,* qui de hebdomadibus ob initium sui priùs etiam inscribi solet ac reperitur.

(2) Non quasi illa per se [illegible] esse accidentia (sic enim *per se* omne accidens dici posset), [illegible] subjectum, vel secundum aliquem modum dicuntur *per se* [illegible] *Perier.*, cap. 4, text. 8.

(3) *De* his etiam 1, dist. 8, qu. 4, art. 1; et *Cont. Gent.* lib. 1, cap. 16, 18, 19; et quæst. 7 de potent., art. 1; [illegible] cap. 9 et 14; [illegible] *de Causis*, lect. 21.

de Dieu lui ressemble ; de sorte que l'on peut conclure par cette seule considération que tous les êtres viennent du premier être, et tous les biens du premier bien. Or rien n'est absolument simple dans les choses qui viennent de Dieu ; donc Dieu ne l'est pas lui-même.

2° Il faut attribuer à Dieu tout ce qu'il y a de meilleur. Or, dans le monde, les choses composées sont meilleures que les choses simples : par exemple les corps l'emportent en bonté sur leurs éléments, et les animaux sur leurs parties. Donc il faut dire que Dieu n'est pas entièrement simple.

Mais nous lisons dans saint Augustin, *De la Trin.*, VI, 7 et 8 : « Dieu est véritablement, souverainement simple. »

(Conclusion. — Dieu étant le premier être, l'être même, la cause première et l'acte pur, il est absolument simple.)

Il faut dire ceci : On peut démontrer la simplicité divine de plusieurs manières.

Premièrement, par ce qui a été établi jusqu'ici. Comme Dieu ne renferme point de parties quantitatives, attendu qu'il n'est pas un corps; comme il n'est pas composé de matière et de forme, vu qu'il est un acte pur; comme en lui la nature ne diffère pas du suppôt, ni l'essence de l'être; comme il n'a ni genre, ni différence, ni sujet, ni accident : il s'ensuit manifestement qu'il n'est composé d'aucune manière, mais qu'il est absolument simple.

Deuxièmement. Le composé est postérieur au composant et reste sous sa dépendance : mais Dieu est, comme nous l'avons vu, le premier être et le souverain Seigneur de toute chose.

Troisièmement. Tout composé a une cause, pourquoi ? parce que des

---

à Deo, imitantur ipsum; unde à primo Ente sunt omnia entia, et à primo Bono sunt omnia bona. Sed in rebus, quæ sunt à Deo, nihil est omnino simplex, ergo nec Deus.

2. Præterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est; sed apud nos composita sunt meliora simplicibus, sicut corpora mixta elementis, et animalia suis partibus : ergo non est dicendum quòd Deus sit omnino simplex.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit, IV *de Trin.* quod « Deus verè et summè simplex est (1). »

(Conclusio. — Cùm Deus sit primum ens, prima causa, actus purus et ipsum esse; omni prorsus simplicitate gaudet.

Respondeo dicendum, quòd Deum esse omnino simplicem multipliciter potest esse manifestum.

Primò quidem per supradicta. Cùm enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia non est corpus; neque compositio formæ et materiæ; neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse; neque in eo sit compositio generis et differentiæ neque subjecti et accidentis : manifestum est, quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundò, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut ex dictis patet.

Tertiò, quia omne compositum causam habet; quæ enim secundùm se diversa sunt non

(1) Ubi postquam cap. 5 creaturam quamlibet (licèt spiritualem) non simplicem sed multiplicem esse ostendit, pergit cap. 7 concludere quòd etsi Deus multipliciter dicatur magnus, bonus, sapiens, etc., hæc omnia nihilominus unum sunt, nec essentiæ simplicitatem impediunt; quin et ibidem addit quòd nec huic simplicitati obstat personarum trinitas, quia trinitas illa unus Deus est, nec essentia triplex, etc.

choses diverses ne peuvent se réunir en un [illegible] sous l'action d'une cause étrangère. Or Dieu, nous l'avons [illegible] point de cause ; au contraire, il est lui même la première cause [illegible] êtres.

Quatrièmement. Tout composé renferme acte et puissance ; car, dans le tout, certaines parties sont en acte à l'égard des autres, ou du moins toutes les parties sont en puissance à l'égard de l'ensemble. Or il ne peut y avoir en Dieu puissance et acte.

Cinquièmement. Le composé est une chose qui n'est pas telle ou telle de ses parties. En effet, deux sortes de composés : ceux qui sont formés de parties dissemblables et ceux qui sont formés de parties semblables. Or, dans les composés de la première sorte, les parties ne sont pas la même chose que le tout : une partie de l'homme, par exemple, n'est pas l'homme, une partie du pied n'est pas le pied. Ensuite, dans les composés de la seconde espèce, on peut dire des parties, nous le savons, certaines choses qu'on dit du tout : ainsi une partie d'air est de l'air, une partie d'eau est de l'eau ; mais tout ce que nous disons du tout nous ne pouvons le dire des parties : car si une masse d'eau a deux coudées, pour nous servir de cet exemple, une partie ne les a pas. Il est donc vrai que tout composé a quelque chose qui n'est pas lui-même. Mais si ce qui a une forme peut renfermer quelque chose qui ne soit pas dans sa nature ; si le blanc, par exemple, peut réunir quelque entité qui n'appartienne pas à la blancheur : par contre la forme elle-même ne peut rien contenir qui lui soit étranger. Or Dieu est la forme ou plutôt l'être même ; donc il ne peut rien avoir hors de sa nature, donc il n'est pas un tout, donc il est absolument simple. Saint Hilaire touche ce raisonnement, quand il dit, *De la Trinit*, VII : « Dieu qui est la force et la lumière, n'a ni la faiblesse ni les ténèbres. »

---

conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut suprà ostensum est, cùm sit prima causa efficiens.

Quartò, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum (quod in Deo non est (1), quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt in potentia respectu totius.

Quintò, quia omne compositum est aliquid, quod non convenit alicui suarum partium : et quidem in totis dissimilium partium manifestum est; nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium, pedis est pes. In totis vero similium partium licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquæ aqua : aliquid tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium, non enim si tota aqua est incubita, et pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem et si possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum, puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi : tamen in ipsa forma nihil est alienum: Unde, cùm Deus sit ipsa forma vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius, VII *de Trin.* dicens : « Deus qui virtus est, ex infirmis non continetur ; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur (2). »

(1) Vel transpositis verbis : *In omni composito oportet esse potentiam et actum ; quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes in potentia respectu totius, quod in Deo non est* : etsi exemplaria et impressa et manuscripta quæ prestò sunt, sic habent ut hic.

(2) Plenius quàm hic multò post medium : *Non enim* (inquit) *ex compositis atque inanimis Deus qui vita est, subsistit : neque qui virtus est, ex infirmioribus continetur, etc. : neque qui spiritus est, ex disparibus formabilis est. Totum in eo quod est, unum est, etc.*

Je réponds aux arguments : 1° Les choses qui viennent de Dieu lui ressemblent autant qu'un effet peut ressembler à la première cause. Or il est de la nature d'un effet d'être composé de quelque manière, ne seroit-ce que parce que son être diffère de son essence, comme nous le verrons dans la suite.

2° S., dans ce monde, les êtres composés sont meilleurs que les êtres simples, c'est que la bonté de la créature se trouve dans plusieurs choses, et non pas dans une seule ; mais il n'en est point ainsi de la bonté divine : elle se trouve tout entière, comme nous le verrons plus tard, dans une forme simple.

ARTICLE VIII.

Dieu entre-t-il dans la composition des créatures ?

Il paroît que Dieu entre dans la composition des créatures. 1° Denys le philosophe dit, *Hiér. cél.*, IV : « La Divinité, être suprême, est l'être de tous les êtres » Or l'être de tous les êtres entre dans la composition de chacun. Donc Dieu entre dans la composition des autres êtres.

2° Dieu est une forme ; car saint Augustin dit, *Des paroles du Seigneur*, serm. XXXIII : « Le Verbe de Dieu, qui est Dieu, est une certaine forme qui n'a pas été formée. » Or toute forme fait partie d'un composé ; donc Dieu aussi.

3° Les êtres qui existent et ne diffèrent d'aucune manière sont une seule et même chose. Or Dieu et la matière première existent et ne diffèrent d'aucune manière ; donc la matière première et Dieu sont une seule et même chose. Mais la matière première entre dans la composition des créatures, donc Dieu y entre pareillement. La mineure se prouve ainsi :

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ sunt à Deo, imitantur ipsum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quòd sit aliquo modo compositum ; quia ad omnes esse ejus est aliud quàm quod quid est ut infrà patebit.

Ad secundum dicendum, quòd apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno, sed in multis : sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ut infrà ostendetur.

ARTICULUS VIII.

Utrùm Deus in compositionem aliorum veniat.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius, IV cap. *Cœl. Hier.* : « Esse omnium est, quæ super esse est, Deitas. Sed esse omnium intrat compositionem uniuscujusque : ergo Deus in compositionem aliorum venit. »

2. Præterea, Deus est forma ; dicit enim Augustinus in lib. *de Verbis Domini*, quod Verbum Dei quod est Deus, est forma quædam non formata (2) : sed forma est pars compositi : ergo Deus est pars alicujus compositi.

3. Præterea, quæcunque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem ; sed Deus et materia prima sunt, et nullo modo differunt : ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum : ergo et Deus. Probatio mediæ : quæcunque differunt, aliquibus differentiis dif-

(1) De his etiam 1, distinct. 8, qu. 3, art. 2 ; et *Cont. Gent.* lib. 1, cap. 17, 27, 28 ; et qu. 21, de verit. art. 6 ; et qu. 16, de malo, art. 11 ; et *Opusc.* 2, cap. 12, 18, 24.

(2) Ut cap. 2, circa medium videre est, ubi pleniùs : *Forma quædam est, forma non formata, sed forma omnium formarum ; forma incommutabilis*, etc. Et [illegible] *Manet in se integrum, et innovat omnia : ergo est forma omnium rerum, forma infabricata*, etc.

toutes les choses qui diffèrent entre elles, diffèrent par quelque différence et sont composées par cela même : mais Dieu et la matière première sont absolument simples, donc ils ne diffèrent d'aucune manière.

Mais nous lisons dans l'Aréopagite : « Il n'y a pour Dieu ni contact, ni commerce qui puisse le mêler à ce qui a des parties. » Et le Philosophe dit, dans le livre des *Causes* : « La cause première gouverne tous les êtres sans se confondre avec eux. »

(Conclusion. — Comme Dieu est la première cause efficiente, le premier agent et l'être simple, il ne peut entrer, ainsi que certains l'ont cru, dans la composition des créatures, ni comme âme du monde, ni comme sa forme et sa matière.)

Il faut dire ceci : Il y a eu trois erreurs sur le point qui nous occupe. Les uns ont avancé, comme on le voit dans saint Augustin, que Dieu forme l'âme du monde, ou ce qui revient au même, l'âme du premier ciel; d'autres, comme Amaury de Chartres et ses disciples, ont soutenu qu'il est le principe formel de toute chose; enfin quelques autres, parmi lesquels David de Dinand, ont follement prétendu qu'il ne diffère pas de la matière première. Ces trois opinions sont manifestement fausses. Dieu ne peut entrer dans la composition des créatures, de quelque manière que ce soit, ni comme principe formel, ni comme principe matériel.

Premièrement. Dieu est la première cause efficiente, nous l'avons prouvé plus haut. Or la cause efficiente et l'effet formel ne sont pas une même chose en nombre, mais seulement en espèce ; car lorsque l'homme

---

ferunt, et ita oportet ea esse composita ; sed Deus et materia sunt omninò simplicia; ergo nullo modo differunt.

Sed contra est, quòd dicit Dionysius, 2 c. *de div. Nom.*, quòd neque tactus est ejus, scilicet Dei, neque alia quædam ad partes commiscenda communio. Præterea, dicitur in lib. *de Causis* (1), quod causa prima regit omnes res, præterquam commisceatur eis.

(Conclusio. — Deus prima causa efficiens, ac primum simpliciter ens et agens cùm sit, impossibile est in alicujus compositionem venire, vel ut mundi anima, vel ut forma seu materia, ut quidam falso existimaverunt).

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quòd Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in lib. 7, *de Civit. Dei ;* et ad hoc etiam reducitur, quòd quidam dixerunt Deum esse animam primi cœli. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum, et hæc dicitur fuisse opinio Almarianorum (2). Tertius error fuit David de Dinando, qui stultissimè posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem : neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

Primò quidem, quia suprà diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie ; homo

(1) Inter opera Philosophi post. 12 libros *Metaph.* in antiquis exemplaribus : non ejus tamen hoc opus est, sed Arabis cujusdam, ut in Commentario suo notat S. Thomas.

(2) Vel sectatorum Almarici, cujus meminit Vincentius Bellovacensis in *Speculo historiali*, lib. 29, cap. 107; et Cardinalis Turrecremata in *Summa* sua de Ecclesia, lib. 4, cap. 15. Et Concilium Lateranense sub Innocentio III, dicens : *Damnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excæcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica censenda sit, quam insana*; ex cap. *Damnamus* extra de summa Trinitate et Catholica fide versùs finem. Davidis autem de Dinando meminit et Albertus in *Summa* sua, tract. 4, quæst. 20, membr. 2.

engendre l'homme, il y a deux êtres, bien qu'il n'y ait qu'une espèce. Nous devons dire plus : la matière et la cause efficiente ne sont une même chose ni numériquement, ni spécifiquement, car l'une est en puissance et l'autre en acte. Donc Dieu et la créature ne sont pas une même chose.

Deuxièmement. Puisque Dieu est la première cause efficiente, il est agent primordial et par soi-même. Or ce qui entre dans la composition d'une chose ne peut être agent primordial et par soi, le composé seul a ce privilége : ce n'est pas la main de l'homme qui agit, mais c'est l'homme qui agit par la main, comme aussi c'est le feu qui échauffe par la chaleur. Dieu ne peut donc faire partie d'un être composé.

Troisièmement. Aucune partie des composés, pas même celles qui entrent avant toutes les autres dans leur formation, comme la matière et la forme, ne peut être le premier être. D'abord la matière est en puissance ; or la puissance est postérieure à l'acte, comme nous l'avons démontré précédemment. Ensuite la forme qui fait partie d'un composé est une forme participée ; mais le participant, et conséquemment le participé, vient après l'être par essence ; ainsi le feu dans un corps en ignition suit le feu considéré dans lui-même. Or nous avons prouvé que Dieu est nécessairement le premier être ; donc il ne peut entrer comme partie dans la composition des créatures.

Je réponds aux arguments : 1° La divinité est l'être des êtres, non par essence, mais virtuellement et formellement.

2° Le Verbe est la forme exemplaire des créatures ; mais il n'est pas cette forme qui fait partie des êtres composés.

3° Les choses simples n'ont point de différences, comme les choses composées. L'homme et le cheval diffèrent en ce que l'un est doué de la raison, tandis que l'autre en est privé ; mais la rationalité et l'irratio-

---

enim generat hominem : materia verò cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie; quia hoc est in potentia, illud verò in actu.

Secundò, quia cùm Deus sit prima causa efficiens, ejus est primò et per se agere; quod autem venit in compositionem alicujus, non est primò et per se agens, sed magis compositum; non enim manus agit, sed homo per manum, et ignis calefacit per calorem; unde Deus non potest esse pars alicujus compositi.

Tertiò, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia et forma, quæ sunt primæ partes compositorum. Nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet. Forma autem quæ est pars compositi est forma participata, sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum : sicut ignis in ignitis est posterior eo qui est per essentiam. Ostensum est autem quod Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quòd deitas dicitur esse omnium, effectivè et exemplariter, non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum, quòd verbum est forma exemplaris, non autem forma quæ est pars compositi (1).

Ad tertium dicendum, quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis, hoc enim compositorum est : homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis, quæ

(1) Sic etiam intelligendum quod in prosa de Trinitate quam nunc etiam Præ licatorum usus retinet, Strophe 14, dicitur Deus *causa effectiva vel formalis* veluti exemplaris quæ ad formalem aliquo modo reducitur; etsi *formalem* Clicthoneus explicat, quia per i sum universa subsistunt : est autem ab Adamo de S. Victore composita, non sicut vulgò putant, ab Augustino.

nalité n'ont point de différences ultérieures; en sorte qu'il faudroit dire, à parler exactement, non pas qu'elles diffèrent, mais qu'elles sont diverses. Selon le Philosophe, *divers* se dit absolument, mais *différer* implique relation; donc la matière première et Dieu ne sont pas, dans la rigueur des termes, différents, mais divers. L'argument ne prouve donc pas que la matière et son Auteur forment une seule et même chose (1)

(1) Nous avons dit plus haut, quest. I, art. 3, que les êtres se rangent en leurs grandes catégories, les genres et les espèces. Or, si nous considérons les individus qui forment ces familles, nous verrons qu'ils se rencontrent dans le genre, mais qu'ils se séparent dans l'espèce; ainsi l'homme et le cheval se rapportent par des propriétés semblables dans le genre animal, mais ils s'éloignent par des propriétés dissemblables dans les espèces de rationalité et d'irrationalité. Eh bien, ces qualités particulières, ces attributs pour ainsi dire spécifiques, voilà la différence.

La différence est une chose qui peut se trouver dans plusieurs êtres, et les qualifier attributivement d'une manière incomplète; c'est, d'après Porphyre, ce qui spécialise et différencie les individus, ce qui caractérise les espèces et les fait sortir de leur genre.

On distingue la différence suprême, la différence infime et la différence moyenne ou subalterne. La différence suprême est celle qui n'en reconnaît point au-dessus d'elle, comme être spirituel et être corporel à l'égard de la substance. La différence infime est celle qui n'en reconnaît point au-dessous d'elle, comme rationalité et irrationalité relativement à animal. Enfin la différence moyenne est celle qui tient le milieu entre la différence suprême et la différence infime, comme sensible à l'encontre de la substance et d'animal. On voit d'après cela que les différences ne franchissent point certaines limites.

Saint Thomas nous apprenoit tout à l'heure, dans le texte de l'article, que « les choses simples n'ont point de différences, comme les choses composées. » *Différer* signifie, on a pu le comprendre dès le commencement de cette note, se rencontrer sous certains rapports et s'éloigner sous d'autres, être semblable dans le genre et dissemblable dans l'espèce. Or les choses simples forment de pures espèces et n'ont pas de sœurs; autrement, elles seraient composées d'une essence et d'un être. Par contre le terme *divers* se dit sans relation, d'une manière absolue, il énonce dissemblance dans l'espèce sans impliquer semblitude dans le genre; il n'emporte donc pas composition dans l'être dont il s'affirme. Voilà pourquoi nous devons dire, rigoureusement parlant, que les choses simples sont diverses, et non pas qu'elles diffèrent; voilà aussi pourquoi « la rationalité et l'irrationalité n'ont point de différences. » On pourroit dire aussi que ces deux entités forment une différence infime, et que dès lors elles n'en ont plus au-dessous d'elles.

---

quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis; unde si fiat vis in verbo, non propriè dicuntur differre, sed diversa esse. Unde, secundum Philosophum 10, *Metaph.*, diversum absolutè dicitur, sed omne differens aliquo differt; unde si fiat vis in verbo, materia prima et primus non differunt, sed sunt diversa seipsis, unde non sequitur quòd sint idem.

QUESTION IV.

De la perfection de Dieu.

Après la simplicité de Dieu, vient sa perfection ; et comme une chose est bonne selon qu'elle est parfaite, nous traiterons : premièrement, de la perfection de Dieu ; secondement, de sa bonté.

Trois questions se présentent sur le premier point : 1° Dieu est-il parfait ? 2° Dieu est-il universellement parfait, c'est-à-dire possède-t-il les perfections de tous les êtres ? 3° Les créatures peuvent-elles être dites semblables à Dieu.

ARTICLE I.

Dieu est-il parfait ?

Il paroît que Dieu n'est pas parfait. 1° Le mot *parfait* signifie *entièrement fait*. Or on ne peut dire que Dieu est fait ; donc on ne peut dire non plus qu'il est parfait.

2° Dieu est le premier principe des choses. Or les premiers principes des choses sont imparfaits : voyez, par exemple, la semence qui est le principe des plantes et des animaux. Donc Dieu est imparfait.

3° Nous avons montré plus haut que Dieu est l'être même. Or l'être même est très-imparfait, car il est la chose la plus commune et reçoit tout ce qu'on y ajoute. Donc Dieu est imparfait.

QUÆSTIO IV.

De Dei perfectione, in tres articulos divisa.

Post considerationem divinæ simplicitatis, de perfectione ipsius dicendum est. Et quia unumquodque secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum ; primò agendum est de perfectione divina, secundò de ejus bonitate.

Circa primum quærunt tria : 1° utrùm Deus sit perfectus ? 2° utrùm Deus sit universaliter perfectus, id est, omnium in se perfectiones habens ? 3° utrùm creaturæ similes Deo dici possint ?

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit perfectus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd esse perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum ; sed Deo non convenit esse factum ; ergo nec esse perfectum.

2. Præterea, Deus est primum rerum principium (2) ; sed principia rerum videntur esse imperfecta, semen enim est principium animalium et plantarum : ergo Deus est imperfectus.

3. Præterea, ostensum est suprà, quòd essentia Dei est ipsum esse ; sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cùm sit communissimum et recipiens omnium additiones : ergo Deus est imperfectus.

(1) De his etiam 1, *Contra Gent* cap. 28 ; et *de Verit.* quæst. 2, art. 3, ad 13.

(2) Ad unum sensum Ambrosius, lib. III, *De fide*, cap. 4, refert illud ex *Joan.* 8 : *Ego principium*, quasi se Christus Deum probet, quia *omnium principium est*, etc.

Mais il est dit dans saint *Matthieu*, V, 48 : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

(Conclusion. — Dieu étant le principe actif, il est de toute nécessité souverainement parfait.)

Il faut dire ceci : Quelques philosophes de l'antiquité, les Pythagoriciens et Speusippe n'attribuoient point au premier principe, comme le rapporte Aristote, la souveraine perfection. La raison en est que ces philosophes ne voyoient que le principe matériel, lequel est effectivement très-imparfait. La matière, comme telle, est en puissance ; donc le premier principe matériel est souverainement en puissance, et partant souverainement imparfait. Mais Dieu n'est pas le premier principe comme matière; il l'est comme cause efficiente, et dès lors nous devons dire qu'il est très-parfait. De même que la matière est essentiellement en puissance, ainsi l'agent est en acte par sa nature ; donc le premier principe actif est souverainement en acte, et partant souverainement parfait. En effet, une chose est plus ou moins parfaite, selon qu'elle est plus ou moins en acte ; car on appelle *parfait* ce qui a tout ce qu'il peut avoir dans le genre de sa perfection.

Je réponds aux arguments : 1° Nous balbutions, comme le remarque saint Grégoire, quand nous parlons des grandeurs de Dieu. Sans doute ce qui n'a pas été fait, on ne peut l'appeler *parfait* dans le sens pro-

---

Sed contra est, quod dicitur *Matth.* V : « Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est (1). »

(Conclusio. — Deus cùm sit activum principium, perfectissimum esse oportet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus narrat in 12. *Metaph.*, quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici, et Speusippus (2), non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum : primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cùm enim materia in quantum hujusmodi, sit in potentia, oportet quòd primum principium materiale sit maximè in potentia, et ita maximè imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia in quantum hujusmodi, est in potentia; ita agens in quantum hujusmodi, est in actu: unde primum principium activum oportet maximè esse in actu, et per consequens maximè perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu; nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicit Gregorius (3) : « Balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus ; » quod enim factum non est, perfectum propriè dici non potest. Sed quia in his quæ fiunt tunc dicitur esse aliquid

(1) Non ad naturæ, sed ad morum perfectionem hoc pertinet, ut patet ibi ; sed ad naturam analogicè referri potest.

(2) Juxta græcum Σπευσιππος, ut cap. 7, græco-lat. videre est ; non *Leucippus*, ut priùs, quamvis et Leucippi mentio sed aliâ occasione simul cum Democrito 1. *Metaph.*, cap. 4, versùs finem, cùm *plenum et vacuum* pro elementis ponunt, et cum Platone lib. XII, cap. 6, circa medium, cùm sempiternum motum esse dicunt.

(3) Quantum ad primam partem quidem lib. V. *Moral.*, cap. 26, paulò aliis verbis, quòd *quia Deum exprimere perfecto sermone non possumus, humanitatis nostræ modulo quasi infantiæ imbecillitate præpediti eum aliqualenus balbutiendo resonamus.* Quoad secundam verò lib XXIX, cap. 1, sic pleniùs. *Hoc ipso quod perfectum dicimus, multum ab illius veritatis expressione : deviamus, quia quod factum non est non potest dici perfectum.* Utramque porrò simul jungit *Mag. Sent.*, lib. XI, dist. 9.

pre du mot ; mais comme nous disons, dans l'ordre des choses faites, qu'elles sont parfaites quand elles ont passé de la puissance à l'acte, nous appliquons métaphoriquement ce qualificatif aux choses qui ne manquent pas de l'être actuel, qu'elles aient été faites ou non.

2° Le principe matériel, imparfait dans les choses de ce monde, n'est pas absolument le premier principe ; mais il est précédé d'un principe parfait : car la semence, bien qu'elle soit le principe de la plante qu'elle produit, vient après la plante d'où elle sort. Avant ce qui est en puissance, il y a nécessairement quelque chose en acte, puisque l'être en puissance n'est réduit à l'acte que par un être qui est en acte lui-même.

3° De toutes les choses l'être même est la plus parfaite, car il est acte à l'égard de toutes les choses ; rien n'a l'actualité que ce qui est, si bien que l'être forme l'actualité de tout, même des formes ; il n'est point aux autres choses ce que le contenant est au contenu, mais plutôt ce que le contenu est au contenant ; quand je dis l'être de l'homme ou du cheval, on comprend ce qu'ils ont de formel et de reçu, et non pas quelque chose qui possède l'être en propre.

ARTICLE II.

Dieu a-t-il les perfections de tous les êtres ?

Il paroît que Dieu n'a pas les perfections de tous les êtres. 1° Dieu est simple, nous l'avons montré. Or les perfections des êtres sont diverses et multiples : donc Dieu n'a pas les perfections de tous les êtres.

2° Des attributs opposés ne peuvent être dans le même sujet. Or les

---

perfectum, cùm de potentia educitur in actum ; transsumitur hoc nomen, perfectum, ad significandum omne illud, cui non deest esse in actu, sive hoc habet per modum perfectionis, sive non.

Ad secundum dicendum, quòd principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab aliquo perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia esse aliquid in actu, cùm ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu.

Ad tertium dicendum, quòd ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus, nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est : unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum ; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens ; cùm enim dico esse hominis vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem illud cui competit esse.

ARTICULUS II.

Utrùm in Deo sint perfectiones omnium rerum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est ; sed perfectiones rerum sunt multæ et diversæ : ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Præterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositæ :

(1) De his etiam I, *Sent.* dist. 2, art. 2 et 3 ; et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 28 et 31 ; et lib. II, cap. 2 ; et *Opusc.* III, cap. 21, 22, 28, 33.

perfections des êtres sont opposées : car chaque chose reçoit sa perfection de la différence spécifique, et les différences qui divisent le genre et constituent les espèces sont opposées. Puis donc que des attributs opposés ne peuvent être dans le même sujet, Dieu n'a point les perfections de tous les êtres.

3° L'être vivant l'emporte en perfection sur l'être existant, et l'être sage sur l'être vivant; donc vivre est plus parfait que d'exister, et être sage que de vivre. Or l'essence de Dieu est l'être même : donc Dieu n'a pas la perfection de la vie et de la sagesse, non plus que les autres perfections de ce genre.

Mais Denys le Philosophe dit : « Dieu renferme éminemment toutes les choses dans une seule essence (1). »

(Conclusion. — Comme Dieu est la première cause efficiente et l'être même existant par soi, il renferme suréminemment les perfections de toute chose.)

Il faut dire ceci : Dieu a les perfections de toutes les choses ; il est appelé *universellement parfait*, parce qu'il réunit, comme le remarque le Commentateur d'Aristote, les prérogatives qui se trouvent dans toutes les catégories des êtres, et cela peut se démontrer par deux preuves (2).

Premièrement. Les perfections de l'effet se trouvent dans la cause de

(1) L'Ecriture sainte enseigne partout la même vérité. Nous lisons dans *Job*, XI, 7 et suiv., « As-tu pénétré dans le sanctuaire de la divinité? As-tu compris la perfection du Tout-Puissant? Il est plus élevé que les cieux, comment l'atteindrois-tu? plus profond que l'enfer, comment pourrois-tu le pénétrer? Il est plus étendu que la terre, plus vaste que la mer. » *Isaïe*, XL, 12 : « Qui a mesuré les eaux dans le creux de sa main, et qui a pesé les cieux? qui a soutenu de trois doigts la masse de la terre? qui a mis les collines en équilibre? qui seconde l'esprit du Seigneur? qui est entré dans son conseil? qui l'a conduit? qui l'a conseillé? qui lui a enseigné les voies de la justice? de qui tient-il la science? qui lui a ouvert les routes de la sagesse? » *Eccli.* XXIV, 25 : « En moi est toute la grâce de la voie et de la vérité; en moi toute l'espérance de la vie et de la vertu. » *Rom.*, XI, 36 : « Tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui. »

(2) L'écrivain philosophe que le moyen âge appeloit le *Commentateur* par excellence, c'est Averrhoès, philosophe et médecin arabe, qui naquit à Cordoue et mourut en 1168. Après avoir

---

unaquæque enim res perficitur per suam differentiam specificam, differentiæ autem quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositæ. Cùm ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quòd non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

3. Præterea, vivens est perfectius quàm ens, et sapiens quàm vivens; ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quàm vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse : ergo non habet in se perfectionem vitæ et sapientiæ, et alias hujusmodi perfectiones.

Sed contra est, quod dicit Dionysius, V cap. *de div. Nom.*, quòd Deus in una essentia omnia præhabet (2).

(Conclusio. — Cùm Deus sit prima causa effectiva omnium, et ipsum esse per se subsistens, eminentiori modo oportet omnium perfectiones habere.)

Respondeo dicendum, quòd in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus; quia non deest ei aliqua nobilitas, quæ inveniatur in aliquo genere, ut dicit *Comment.* in V *Metaph.* Et hoc quidem ex duobus considerari potest,

Primò quidem, quia quidquid perfectionis est

(1) Quemadmodùm in unitate omnes numeri, vel circuli omnes in centro, vel in puncto etiam omnes lineæ continentur, non formaliter quidem, sed solummodò continentia virtuali, sicut ibidem Dionysius exemplificat, § 6.

deux manières : substantiellement, lorsque l'agent est univoque, comme dans la génération de l'homme par l'homme ; suréminemment, lorsque l'agent est équivoque, comme dans les productions de la terre par le soleil (1). Il est clair que l'effet préexiste virtuellement dans la cause agissante. Or, si préexister en puissance dans la cause matérielle implique une moindre perfection, parce que la matière comme telle est imparfaite : au contraire, préexister virtuellement dans la cause agissante emporte un plus haut degré de perfection, parce que l'agent comme tel est parfait. Puis donc que Dieu est la première cause effective, il faut que les perfections de toutes les choses préexistent suréminemment en Dieu. Denys le Philosophe touche ce raisonnement, quand il dit : « Dieu n'est pas ceci, n'est pas cela ; cause de tout, il est tout. »

Secondement. Dieu est l'être même subsistant par soi ; donc il a toute la perfection de l'être. En effet, quand un corps chaud n'est point parfaitement chaud, c'est que la chaleur ne lui a pas été communiquée d'une manière parfaite, tout entière; mais si la chaleur existoit par soi, il posséderoit nécessairement toute la propriété de la chaleur. Puis donc que Dieu est l'être même subsistant, il a toute la perfection de

cultivé la poésie non sans succès, il traduisit, lui le premier, les ouvrages d'Aristote en arabe. Sa traduction, traduite elle-même en latin par les Espagnols, fut apportée en France, d'où elle se répandit dans toute l'Europe.

Libre penseur du douzième siècle, Averrhoès mêla les théories néo-platoniciennes aux doctrines d'Aristote, et n'avoit pour religion que les subtilités de son esprit ; le roi de Maroc l'obligea de rétracter ses erreurs et de recevoir en forme d'amende honorable, sur le visage, à l'entrée de la mosquée, les crachats des *vrais croyants*. On comprendra dès lors qu'il ne se fit nul scrupule, en véritable éclectique qu'il étoit, de mettre ses propres opinions sous le couvert du Stagyrite ; aussi sa version trahit-elle, dans mille passages, la doctrine péripatéticienne. Nicolas V, restaurateur des sciences et des arts dans le quinzième siècle, fit traduire le Prince des philosophes sur les manuscrits grecs.

(1) L'agent est univoque lorsqu'il a la même nature que son effet : il est équivoque lorsqu'il a une autre nature.

---

in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem ; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum, sicut in sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus præexistit virtute in causa agente : præexistere autem in virtute causæ agentis non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori, licet præexistere in potentia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo : eo quòd materia in quantum hujusmodi, est imperfecta, agens verò, in quantum hujusmodi, est perfectum. Cùm ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, V. cap. *de div. Nom.*, dicens de Deo, « quod non quidem hoc est, hoc autem non est, sed omnia est ut omnium causa (1).

Secundò verò ex hoc, quod suprà ostensum est, quòd Deus est ipsum esse per se subsistens ; ex quo oportet, quòd totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quòd si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem ; sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cùm Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi,

(1) Sa[illegible] continet ut aliam non contineat : vel non ita est hoc ens [illegible]. Addit autem Dionysius quòd *nec aliquo modo est, aliquo modo non est*, [illegible] *omnium author et omnia præhabens*, etc., § 8.

l'être. Or la perfection de l'être réunit les perfections de toutes les choses, car elles sont parfaites à proportion de l'être qu'elles possèdent ; donc Dieu renferme les perfections de toutes les choses. Denys l'Aréopagite fait encore allusion à ce raisonnement quand il dit : « Dieu n'existe pas de telle ou telle façon, il possède tout l'être dès l'origine simplement indéterminément,.. ; il est l'être de tout ce qui existe.

Je réponds aux arguments : 1° Si, comme le remarque l'Aréopagite, le soleil, un dans son essence et dans sa lumière, réunit en lui comme dans une seule forme, les qualités si multiples et si diverses des substances corporelles : combien, à plus forte raison, la cause universelle ne doit-elle pas réunir dans une union substantielle les perfections de tous les êtres ? Ainsi les choses les plus différentes et les plus contraires en elles-mêmes peuvent exister réunies dans Dieu, sans nuire à sa simplicité.

2° Cette observation résout le deuxième argument.

3° Sans doute, à considérer les choses abstractivement, séparément, l'être l'emporte en perfection sur la vie, et la vie sur la sagesse : mais au point de vue concret, ce qui vit est plus parfait que ce qui existe, et ce qui est sage que ce qui vit ; car on ne peut vivre sans exister, ni être sage sans vivre. Ainsi l'être ne renferme pas la vie et la sagesse, parce que ce qui a l'être par participation ne l'a pas nécessairement dans toute sa plénitude ; mais l'être nécessaire de Dieu renferme la vie et la sagesse, parce qu'aucune des perfections de l'être ne peut manquer à ce qui est l'être même subsistant.

---

secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent : unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, V. cap. *de div. Nom.*, dicens quòd « Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscriptè totum in seipso uniformiter esse præaccipit (1) ; » et postea subdit, quòd « ipse est esse subsistentibus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut sol, ut dicit Dionysius, V. cap. *de div. Nom.*, sensibilium substantias et qualitates multas et differentes ipse unus existens est uniformiter lucendo in seipso uniformiter præaccipit ; ita multò magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundum naturalem unionem ; et sic quæ sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in eodem cap. idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam ipsa vita, et ipsa vita quàm ipsa sapientia, si considerentur secundum quòd distinguuntur ratione : tamen vivens etiam est ens, et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, nec esse includat in se vivere et sapere, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia multum de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens.

(1) Vel *totum* esse simul *in seipso colligens, et etiam præaccipiens,* quòd sic elegantiùs græcè συνειληπτῶς καὶ προσειληπτῶς, quasi *coaccipiens et præaccipiens*, etc., ut 4 videre est. Appendix autem sequens colligitur ex § 8, versùs finem ut supra ; ubi quod hic dicitur *secundum naturalem unionem et supernaturalem*, seilicet dici debuit, reddendum est ex græco μιᾶς ὑπερουσίου ἑνώσεως, *unam superessentialem unionem.*

ARTICLE III.

Les créatures peuvent-elles être semblables à Dieu?

Il paroît qu'aucune créature ne peut être semblable à Dieu. 1° On lit dans le *Psaume* LXXXV, 8 : « Nul n'est semblable à vous, Seigneur, parmi les dieux. » Or les créatures que la Bible appelle *dieux* sont les plus excellentes de toutes; donc aucune créature ne peut être semblable à Dieu (1).

2° La ressemblance est une certaine comparaison. Or il n'y a pas de comparaison entre les choses qui sont de différents genres : donc il n'y a pas non plus de ressemblance, car nous ne disons pas la douceur, par exemple, semblable à la blancheur. Mais aucune créature n'est du même

(1) Comme nous l'avons dit plus haut, dans la note de l'art. 5, quest. III, les accidents sont de deux sortes : les uns affectent intrinsèquement la substance, c'est le mode; les autres n'affectent la substance que d'une manière extrinsèque, c'est la relation.

La relation a un triple fondement : la convenance et la disconvenance, l'action et la passion, la mesure et le mesuré.

I. Il y a convenance ou disconvenance entre deux choses, selon qu'elles se rapportent ou ne se rapportent pas l'une à l'autre sous tel ou tel point de vue, par tel ou tel côté.

Si elles se rapportent dans la substance, elles forment l'identité; si dans la quantité, elles forment l'égalité; si dans la qualité, elles forment la ressemblance. Par la raison contraire, il y a distinction, quand elles ne se rapportent pas dans la substance; inégalité, quand elles diffèrent dans la quantité; enfin dissemblance, quand elles s'éloignent dans la qualité. La relation fondée sur la convenance ou la disconvenance est toujours réciproque.

II. L'action et la passion constituent la ressemblance entre la cause et l'effet.

Cette ressemblance est parfaite, quand la cause et l'effet sont du même genre et de la même espèce; mais elle est imparfaite dans le cas contraire. La nature ne tire rien de rien, elle tire toute chose de la matière. Que fait donc la cause finie, lorsqu'elle produit un effet? Elle imprime sa forme à la matière. Or, quand la matière n'a pas la même nature que la cause, elle ne peut recevoir la forme qu'imparfaitement. Voilà pourquoi l'agent univoque est plus parfait que ses effets. Au reste, la relation de l'effet et de la cause est mutuelle entre les créatures, mais elle ne l'est pas entre les créatures et Dieu : les êtres relatifs se rapportent à l'être absolu, mais l'être absolu ne se rapporte pas aux êtres relatifs.

III. La mesure et le mesuré forment des rapports d'êtres et de perfection, comme ceux qui existent entre l'intelligence et la vérité, entre le type et la copie.

Cette sorte de relation n'est jamais réciproque : ainsi, par exemple, la vue se rapporte à la couleur, l'oreille au son, mais la couleur et le son ne se rapportent point à ces deux organes.

ARTICULUS III.

Utrùm aliqua creatura possit esse similis Deo.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in *Psal.*, LXXXV : « Non est similis tui in diis, Domine; » sed inter omnes creaturas, excellentiores sunt quæ dicuntur dii participativè : multò ergo minus aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

2. Præterea, similitudo est comparatio quædam : non est autem comparatio eorum quæ sunt diversorum generum : ergo nec similitudo; non enim dicimus, quod dulcedo sit similis albedini (2). Sed nulla creatura est ejusdem generis cum Deo, cùm Deus non sit in genere, ut su-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 3, quæst. 2, art. 3; et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 29; et lib. II, cap. 2; et quæst 2; de verit. art. 12; et quæst. 7, de potent. art. 7.

(2) Licèt inveniantur in eodem, ut in saccaro : quia non propterea minùs diversæ sunt aut ad genera per se diversa referuntur; non quidem prima, cùm pertineant ambæ ad qualitatem sed proxima.

genre que Dieu, puisque Dieu n'est d'aucun genre, comme nous l'avons prouvé : donc aucune créature n'est semblable à Dieu.

3° Ces choses-là sont semblables, qui ont la même forme. Or rien n'a la même forme que Dieu, puisque Dieu seul a pour essence l'être même. Donc aucune créature ne peut être semblable à Dieu.

4° La ressemblance des choses est mutuelle ; car si *d* ressemble à *p*, *p* ressemble à *d*. Si donc une créature étoit semblable à Dieu, Dieu à son tour seroit semblable à cette créature, ce qui est contraire au mot d'*Isaïe* XL, 18 : « A qui avez-vous rendu Dieu semblable ? »

Mais nous lisons, *Genèse*, I, 26 : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance; « et *Jean*, III, 2 : « Quand il apparoîtra, nous serons semblables à lui. »

(Conclusion. — Puisque d'une part, Dieu est l'agent universel et le principe de tous les êtres ; puisque, d'une autre part, il n'a ni genre ni espèce, les créatures lui sont semblables, non par le genre ou par l'espèce, mais par une certaine analogie.)

Il faut dire ceci : Comme la ressemblance est un rapport dans la forme, il y a autant de sortes de ressemblances qu'il y a de manières de se rapporter à la forme. D'abord sont semblables les choses qui se rapportent à la même forme par une qualité commune et de la même manière ; ainsi deux corps pareillement blancs sont semblables en blancheur ; et cette ressemblance est la plus parfaite, elle forme l'égalité.

Ensuite sont semblables les choses qui se rapportent à la même forme par une qualité commune, mais non de la même manière, seulement

---

prà ostensum est; ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Præterea, similia dicuntur quæ conveniunt in forma; sed nihil convenit cum Deo in forma, nullius enim rei essentiâ est ipsum esse, nisi solius Dei; ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Præterea, in similibus est mutua similitudo : nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturæ : quod est contra id quod dicitur *Isa.* XL: «Cui similem fecistis Deum (1)?»

Sed contra est, quod dicitur *Genes.* I : «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; » et *prima Joan.* III : Cùm apparuerit, similes ei erimus. »

(Conclusio. — Cùm Deus sit universale agens et principium totius esse, non contentum in aliqua specie, vel genere : creaturæ ei similes sunt non secundum eamdem specificam aut genericam rationem, sed secundum aliqualem analogiam.)

Respondeo dicendum, quòd cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma; multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quædam enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem forma secundum eamdem rationem et secundum eumdem modum, et hæc non solùm dicuntur similia; sed æqualia in sua similitudine, sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine, et hæc est

(1) Contra eos qui Deum figurari putabant posse, (ut ex adjunctis patet) vers. 18, ubi additur : *Aut quam imaginem ponetis ei?* Vel secundum 70 : et *cui simulacro* (sive *similitudini* ομοιώματι) *assimilastis eum?* Quod autem ut ex I. *Joan.* III, subjungitur, sic supplendum est ex adjunctis, ut Augustinus insinuat Tract. 4, in hanc epist. : *Cùm apparuerit quid erimus* non *cùm apparuerit Deus*, ut intelligi passim solet. Sic enim ibi locus integer habet vers. 2 : *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus : scimus quoniam cùm apparuerit, similes*, etc. Quamvis et Beda supplet quòd *cùm Deus apparuerit*; et illud Pauli *ad Coloss.* III, vers. 4 : *Cùm autem Christus apparuerit vita vestra*, comparat cum hoc loco.

plus ou moins : ainsi le corps moins blanc est semblable au corps plus blanc ; cette ressemblance est imparfaite.

De plus sont semblables les choses qui se rapportent à la même forme, mais non par une qualité commune, telles sont les causes équivoques et leurs effets. Comme la cause agit selon sa forme et produit un effet semblable à elle, l'effet ressemble nécessairement à la forme de la cause. Si donc la cause est renfermée dans la même espèce que son effet, il y aura ressemblance formelle entre la cause et l'effet quant à l'espèce, comme lorsque l'homme engendre l'homme; si, au contraire, la cause n'est pas contenue dans la même espèce, il y aura encore ressemblance, mais non selon l'espèce; ainsi les choses produites par l'action du soleil ne ressemblent pas à cet astre dans l'espèce, mais dans le genre seulement. Supposez donc que la cause n'est renfermée dans aucun genre ni dans aucune espèce, ses effets auront avec elle des rapports encore plus éloignés; ils ne lui ressembleront ni dans l'espèce ni dans le genre, mais seulement par une certaine analogie, en tant que tous les êtres participent à l'être même. Voilà les rapports que les créatures ont avec Dieu : elles lui ressemblent parce qu'elles sont des êtres, et qu'il est le principe universel et premier de tout être.

Je réponds aux arguments : 1° Quand l'Ecriture dit que rien n'est semblable à Dieu, cela ne veut pas dire, comme le remarque l'Aréopagite, que les créatures n'ont aucune ressemblance avec leur créateur. Car les mêmes choses ressemblent et tout à la fois ne ressemblent pas à Dieu : elles lui ressemblent en ce quelles sont son image, autant qu'une copie peut représenter un original qu'il n'est pas possible d'imiter parfaite-

---

perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quæ communicant in forma (1) secundum eamdem rationem, et non secundum eamdem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo, et hæc est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quæ communicant in eadem forma, sed non secundum eamdem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cùm enim omne agens agat sibi simile, in quantum est agens; agit autem unumquodque secundum suam formam; necesse est quòd in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma secundum eamdem rationem speciei, sicut homo generat hominem : si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eamdem rationem speciei; sicut ea quæ generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens; quod nec in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remotè accedet ad similitudinem formæ agentis; non tamen ita quòd participet similitudinem formæ agentis secundum eamdem rationem speciei aut generis, sed secundum aliquatem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quæ sunt à Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicit Dionys. IX c. *de divin. Nom.*, cum sacra Scriptura dicit non esse aliquid simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. Eadem enim sunt similia Deo et dissimilia : similia quidem, secundum quod imitantur ip-

(1) Vel transpositis verbis, *inter faciens et factum erit similitudo in forma*, sive *secundum formam, etc.*

ment : elles ne lui ressemblent pas en ce qu'elles s'éloignent de leur cause, non-seulement par un moindre degré d'être et de perfection, mais parce qu'elles n'appartiennent ni à la même espèce ni au même genre.

2° Dieu est à l'égard des créatures, non pas un être de genre différent, mais un être qui est hors de tous les genres et le principe de chacun d'eux.

3° Nous ne disons pas que les créatures ressemblent à Dieu, parce qu'elles se rapportent à la même forme selon le genre et l'espèce, mais parce qu'elles ont avec lui une certaine analogie; car Dieu est être par essence, et les créatures par participation.

4° De ce que la créature ressemble à Dieu de quelque manière, on ne peut en conclure que Dieu ressemble à la créature. Entre les choses du même ordre, la ressemblance est réciproque, comme le remarque Denys l'Aréopagite ; mais il n'en est pas ainsi entre la cause et l'effet. De même que le portrait est semblable à l'homme qu'il représente, mais non réciproquement ; ainsi la créature ressemble à Dieu, mais Dieu ne ressemble pas à la créature.

---

sum, prout contingit (1) eum imitari, qui non perfectè imitabilis est : dissimilia verò, secundum quod deficiunt à sua causa, non solùm secundum intentionem et remissionem, sicut minus album deficit à magis albo, sed quia non est convenientia, nec secundum speciem, nec secundum genus.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum; sed sicut id quod est extra omne genus et principium omnium generum.

Ad tertium dicendum, quòd non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma, secundum eamdem rationem generis aut speciei; sed secundum analogiam tantùm : prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

Ad quartum dicendum, quòd licet concedatur quòd aliquo modo creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quòd Deus sit similis creaturæ : quia ut dicit Dionys. IX c. *de divin. Nom.*, in his quæ unius ordinis (2) sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato. Dicimus enim quod imago sit similis homini, sed non è conversò; et similiter dici potest quòd aliquo modo (3) creatura sit similis Deo, non tamen quòd Deus sit similis creaturæ.

(1) Sive, *prout est possibile*, sicut interpres novus reddit, juxta proprietatem græcæ phrasis, κατὰ τὴν ἐνδεχόμενην τοῦ ἀμιμήτου μίμησιν, id est *secundùm possibilem inimitabilis imitationem*, etc. ut videre est § 7, ubi etiam pro Scriptura Theologiam ponit (θεολογίαν) licèt rectè *Scripturam* interpretes Latini reddant, quia hæc est vera Theologia de qua Dionysius loquebatur.

(2) Ex græco, ἐπὶ τῶν ὁμοταγῶν, vel *in iis quæ simul ordinatur*, ut § 6 videre est.

(3) Sic enim rursum Dionysius ibi : *Causa est Deus cur similia sint omnia, et quicquid est simile in omnibus, vestigio quædam divinæ similitudinis est simile*. Quod intelligi debet de creatura ut sic et præcisè considerata; cùm aliquam non solùm in homine vestigium sit, ut ostendetur infra quæst. 45, art. 7, et quæst. 93, art. 1,

QUESTION V.

Du bon en général.

Maintenant nous devons parler du bon, et d'abord du bon en général, ensuite de la bonté de Dieu.

Six questions se présentent sur le premier point : 1° le bon et l'être sont-ils la même chose dans la réalité ? 2° Supposé qu'ils diffèrent seulement dans l'idée, lequel, du bon ou de l'être, a la priorité rationnellement ? 3° En admettant que l'être a la priorité, tout être est-il bon ? 4° A quelle sorte de cause se rattache l'idée du bon ? 5° La nature du bon consiste-elle dans le mode, l'espèce et l'ordre ? 6° Peut-on diviser le bon dans les trois catégories de l'honnête, de l'utile et de l'agréable ?

ARTICLE I.

Le bon diffère-t-il de l'être dans la réalité des choses ?

Il paroît que le bon ne diffère pas de l'être dans la réalité des choses.

1° Boëce dit : « Je vois qu'autre chose est d'être bon, autre chose d'être. » Donc le bon diffère de l'être dans la réalité des choses.

2° Rien ne s'informe soi-même. Or le bon n'est pas informé par l'être, comme on voit dans le *Commentaire du livre des causes* : donc le bon diffère de l'être dans la réalité.

3° Le bon admet le plus et le moins. Or l'être n'admet pas le plus et le moins : donc le bon diffère de l'être dans la réalité.

QUÆSTIO V.

De bono in communi, in sex articulos divisa.

Deinde quæritur de bono. Et primò de bono in communi, secundò de bonitate Dei.

Circa primum quæruntur sex : 1° utrùm bonum et ens sint idem secundum rem ? 2° Supposito quòd differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrùm bonum vel ens ? 3° Supposito quòd ens sit prius, utrùm omne ens sit bonum ? 4° Ad quam causam ratio boni reducatur ? 5° Utrùm ratio boni consistat in modo, specie, et ordine ? 6° Quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile ?

ARTICULUS I.

Utrùm bonum differat secundum rem ab ente.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boëtius in lib. *de Hebd.* : « Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt ; » ergo bonum et ens differunt secundum rem.

2. Præterea, nihil informatur seipso ; sed bonum dicitur per informationem entis, ut habetur in *Comment. lib. de Causis* : ergo bonum differt secundum rem ab ente.

3. Præterea, bonum suscipit magis et minus ;

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, art. 3, et quæst. 21, de verit., art. 1.

Mais saint Augustin dit, *Doct. chrét.*, I, 31 : « En tant que nous sommes, nous sommes bons. »

(Conclusion. — Le bon et l'être sont la même chose dans la réalité mais ils sont distincts dans l'idée; car le bon renferme l'appétibilité, mais l'être ne la renferme pas.)

Il faut dire ceci : Le bon et l'être sont la même chose réellement, mais ils diffèrent rationnellement : deux mots vont le faire comprendre. La nature du bon consiste dans l'appétibilité : ce qui a fait dire au Philosophe, dans l'*Ethique* : « Le bon est ce que tout appète (1). » Or, d'une part, les choses sont appétibles selon qu'elles sont parfaites, puisque tout aspire à la perfection ; d'une autre part, elles sont parfaites selon qu'elles sont en acte : donc elles sont bonnes autant qu'elles sont êtres, car l'être est l'acte de tout. Ainsi l'être et le bon sont un dans la nature des choses ; mais le bon implique l'idée d'appétibilité, tandis que l'être ne l'implique pas.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique le bon et l'être soient un dans

(1) Tout aspire à monter dans l'échelle des êtres : la molécule appelle une autre molécule, et cherche à former des alliances; elle s'efforce de devenir un agrégat, un brin d'herbe, un arbre, un animal. C'est que la matière indifférente à toutes les formes, comme nous l'avons dit, peut les recevoir toutes; et les forces vives de la nature, ces merveilleux artistes qui changent incessamment la décoration du monde, poussent les êtres d'acte en acte, selon le langage de saint Thomas, vers leur dernier complément, à la perfection.

Ce mouvement ascensionnel, cette tendance vers le bon, la scolastique l'appelait *appétit* ou *appétence*. L'héritière naturelle de la scolastique, comme si elle avait rougi de sa mère, a rejeté ces termes et ceux de la même famille ; mais les sciences naturelles se sont empressées de les recueillir, et nous assurons qu'elles essuieront tous les sarcasmes d'un autre Voltaire ignorantin plutôt que de les effacer de leur vocabulaire. Le médecin et le physicien disent encore, l'un : « L'estomac appète les aliments, » l'autre : « Les corps graves appètent le centre. » Nous ne ferons point difficulté de parler le même langage.

---

ens autem non suscipit magis et minus; ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro de *Doctrina christiana*, quòd in quantum sumus, boni sumus (1).

(Conclusio).—Bonum et ens idem sunt secundum rem, distincta tamen ab invicem secundum rationem : bonum enim rationem appetibilis dicit, quam non importat ens.

Respondeo dicendum, quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum : quod sic patet. Ratio enim boni in hoc constitit, quod sit aliquid appetibile. Unde Philosophus in I *Ethic.* dicit (2) : « Bonum est quod omnia appetunt. » Manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem; in tantum autem unum quodque est perfectum, in quantum est actu; unde manifestum est, quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est, quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens

Ad primum ergo dicendum, quod licet bo-

(1) Postquam præmisit quod *in quantum Deus est bonus, sumus*, ut relatum est supra, et de causa finali explicatum.

(2) Nec tantùm dicit ipse, sed ut vulgò receptum insinuat, et pulchrè ac præclarè jam ab aliis pronuntiatum refert (καλῶς). In signum cujus notat quòd *omnis electio ut et omnis ars bonum appetit*. Et hoc ipsum deinceps urget in sequentibus capitibus, ac rursus lib. I, *Magnorum Moralium*, cap. 1. Quin hoc idem est quod ex Dionysio de *divinis Nominibus*, cap. 4. addi potest, ubi et *bonum* sic definit, vel definiri ait, ut § 4 videre est; idemque § 10 diffusiùs explicat per exempla superiorum erga inferiora inferiorum erga superiora, et æqualium erga æqualia, quæ omnes modo invicem communicant ex appetitu boni et amore, ut vel alia provideant aliis vel aliis alia se subjiciant, vel se mutuò juvent, etc.

la réalité des choses, comme ils diffèrent dans l'idée que nous nous en formons, un objet ne se dit point être et bon purement et simplement sous le même rapport. Puisque l'être désigne proprement ce qui est en acte, et que l'acte se rapporte à la puissance, une chose est dite être simplement du point de vue qui la distingue radicalement de ce qui n'est qu'en puissance : c'est là l'être substantiel de tout. On appelle donc les choses êtres simplement à cause de leur être substantiel, et on les appelle êtres relativement à cause de leurs actes accidentels : ainsi être blanc c'est être relativement ; car ce n'est pas cette sorte d'être qui fait disparoître l'être en puissance, puisqu'il s'attache à un objet qui existe déjà. Quant au bon, il implique l'idée d'appétibilité, de perfection, par conséquent l'idée d'acte dernier. Les choses donc qui ont atteint leur dernier degré de perfection, sont dites bonnes simplement ; mais celles qui n'ont pas leur dernière perfection, bien qu'elles en approchent plus ou moins comme étant en acte, on ne les dit ni parfaites ni bonnes simplement, mais relativement. D'après tout cela, le premier degré de l'être, l'être substantiel fait appeler les choses être simplement et bonnes relativement, c'est-à-dire en tant qu'elles ont l'être ; mais le dernier acte de l'être les fait dire être relativement et bonnes simplement. Les paroles de Boëce : « Je vois qu'autre chose est d'être bon, autre chose d'être, » doivent donc s'entendre de l'être et du bon pur et simple : car ces deux entités résultent, l'une du premier et l'autre du dernier acte de l'être, quoique le premier renferme déjà une certaine bonté, et que le dernier soit encore l'être.

2° Le bon est formé par l'être, quand il s'agit de bon pur et simple, qui est la dernière perfection des choses

---

num et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam cùm ens dicat aliquid propriè esse in actu, actus autem propriè ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primò discernitur ab eo quòd est in potentia tantùm: hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem super additos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid; non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id, quod est ultimò perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boëtius : « Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud quod sunt (1), » referendum est ad esse bonum simpliciter et ad esse simpliciter: quia secundùm primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum ultimum bonum simpliciter; ut tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundùm ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum, quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundum ultimum actum (2).

(1) Porrò ex hypothesi tantùm Boëtius loquitur, supponendo scilicet per aliquam abstractionem quòd a supremo bono non defluxerint, ut videre est ibi.

(2) Id est ultimam perfectionem, ut in responsione ad 1 patet.

3° Le bon admet le plus et le moins par les actes accidentels, comme la science et la vertu qui s'ajoutent à l'être substantiel.

ARTICLE II.

Le bon précède-t-il l'être rationnellement?

Il paroît que le bon précède l'être dans l'idée que nous nous en formons.

1° L'ordre des noms suit l'ordre des choses qu'ils expriment. Or l'Aréopagite, faisant la classification des noms divins, met celui de *bon* avant celui d'*être*. Donc le bon précède l'être dans l'idée.

2° Cela possède rationnellement la priorité, qui s'étend à un plus grand nombre de choses. Or le bon s'étend à un plus grand nombre de choses que l'être; car il s'étend aux choses existantes et aux choses non existantes, tandis que l'être n'embrasse que les choses existantes. Donc le bon précède l'être rationnellement.

3° Ce qui comprend plus de choses a la priorité rationnelle sur ce qui en comprend moins. Or le bon comprend plus de choses que l'être. En effet, le bon renferme l'appétibilité, mais l'être ne la renferme pas toujours; car il est dit de Judas, *Matth.*, XXVI, 24 : « Il vaudroit mieux pour lui qu'il ne fût jamais né. » Donc le bon précède l'être rationnellement.

4° Parmi les choses appétibles, nous devons placer non-seulement l'être, mais encore la vie, la sagesse, etc. L'être est donc un objet parti-

---

Et similiter dicendum ad tertium, quòd bonum dicitur secundum magis et minus secundum actum supervenientem, puta secundum scientiam vel virtutem.

ARTICULUS II.

Utrùm bonum secundùm rationem sit priùs quàm ens.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd bonum secundum rationem sit priùs quàm ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius, inter alia nomina Dei, primò ponit bonum quàm ens, ut patet in V cap. *de div. Nom.* Ergo 2 bonum secundum rationem est priùs quàm ens.

2. Præterea, illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quàm ens; quia ut dicit Dion. V *de div. Nom.*, bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens verò ad existentia tantum : ergo bonum est priùs secundum rationem quàm ens.

3. Præterea, quod est universalius, est prius secundum rationem. Sed bonum videtur esse universalius quàm ens : quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim *Matth.* XXVI de Juda : « Bonum erat ei, si natus non fuisset, etc. » Ergo bonum est priùs quàm ens secundum rationem.

4. Præterea, non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia et multa hujusmodi; et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile, et bonum universale (3) : bonum

(1) De his etiam I *Sent.*, dist. 18, quæst. 1, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 20; et qu. 20, de verit. art. 3; et in Dionys. *de div. Nom.*, cap. 5, col. 1.

(2) Ubi nempe *divinum nomen boni, entis, vitæ, sapientiæ* sic ordinat. Et inferiùs : *Hæc in divina nomina* (inquit) *sermo noster laudare cupit quæ prædicamenta enuntiant : Neque enim ipsam divinitatis bonitatem, essentiam, vitam, sapientiam quæ in abstruso posita est, se pollicetur expressurum, sed eam quæ est et bonitatis et entitatis et vitæ ac etiam sapientiæ, causa,* etc.

(3) Supple ad planiorem constructionem, *et bonum aliquod appetibile universale.* Quod autem ut ex lib. *de Causis* nox [illegible] habetur inter opera [illegible] juxta vetustissimas editiones post. 12 libros [illegible] pos[illegible] sit, [illegible]

culier, et le bon un objet général d'appétibilité. Le bon pur et simple est donc avant l'être rationnellement.

Mais on lit dans le livre des *Causes*, prop. IV : « La première des choses créées, c'est l'être. »

(Conclusion. — Puisque l'être tombe dans la conception de l'intelligence avant le bon, il le précède rationnellement.

Il faut dire ceci : L'être précède le bon dans l'idée. L'idée exprimée par le nom, c'est ce que l'intelligence conçoit et dénonce au moyen de la parole : donc cette chose a la priorité dans l'idée, qui tombe avant les autres sous le concept de l'intelligence. Or ce qui tombe avant tout sous le concept de l'intelligence, c'est l'être ; car les choses ne peuvent être connues, comme le remarque le Philosophe, qu'autant qu'elles sont en acte. Ainsi l'être est l'objet propre de l'intelligence, il est la première chose intelligible pour l'esprit, de même que les couleurs sont la première chose visible pour l'œil. L'être est donc avant le bon rationnellement.

Je réponds aux arguments : 1° L'Aréopagite classe les noms divins selon leurs rapports avec Dieu considéré comme cause : car (il le remarque lui-même) nous nommons Dieu d'après les créatures, ainsi que la cause d'après les effets (1). Or, comme le bon renferme l'idée d'appétibilité, il

---

(1) Lorsque nous descendons en nous-mêmes, nous percevons deux choses : d'abord que notre âme pense et veut, souffre et sent; ensuite qu'elle est active dans le premier cas, et passive dans le second. De là l'idée d'action et de passion, de cause et d'effet.

La cause est l'être qui produit un autre être, la substance que suit une autre substance ; c'est le principe qui influe sur l'existence d'une chose. Ces définitions sont de saint Thomas.

Il est quatre principes qui peuvent influer sur l'existence d'une chose : avant tout la matière dont elle est faite, car la nature ne tire rien de rien ; ensuite la forme par laquelle elle est faite, ce qu'elle est, car la matière n'a par elle-même ni quantité, ni mode, ni détermination ; puis l'agent qui la fait, car tout doit avoir une raison suffisante de son être ; puis la fin pour laquelle elle est faite, car rien n'est sans but dans l'univers. Il y a donc quatre causes : la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. Nous allons donner tout simplement les définitions de ces diverses causes et leurs subdivisions. Saint Thomas ne trouvoit pas ces détails élémentaires au-dessus de son génie plus divin qu'humain, et le temps n'est plus où l'on rougissoit de s'abaisser au niveau de saint Thomas.

I. La cause matérielle, c'est la matière même dont nous avons parlé dans une autre note ; c'est par conséquent le premier principe dont la nature tire toute chose.

ergo simpliciter est prius secundum rationem quàm ens.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *de Causis*, quòd prima rerum creatarum est esse.

(Conclusio.— Ens, cùm prius cadat in conceptione intellectus quàm bonum, ipso etiam prius est secundum rationem.)

Respondeo dicendum, quòd ens secundum rationem est prius quàm bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem : illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primò autem in conceptione intellectus cadit ens ; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX (1) *Metaphys*. Unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quàm bonum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius determinat *de divinis Nominibus* secundum quod important circa Deum habitudinem causæ, nominamus enim Deum (ut ipse dicit) ex creat

(1) Colligitur ex text. 20, sive cap. 11, sub finem, ubi ea *quæ sunt in potentia invenirj dicuntur quando in actum redacta sunt, quia intellectio actus est*, etc.

implique par cela même l'idée de cause finale, qui tient le premier rang dans toute opération; car l'agent poursuit une fin et c'est lui qui imprime la forme à la matière, d'où la fin est appelée la *cause des causes*. Ainsi, dans l'ordre des causes, le bon précède l'être, comme la fin précède la forme; et voilà pourquoi l'on place, parmi les noms qui expriment

La matière reçoit la forme et ces deux entités, se réunissant, donnent naissance à un composé.

II. La cause formelle ou forme donne à l'être, nous l'avons vu parallèlement, sa constitution, son essence, son mode, son espèce.

On distingue deux sortes de formes : la forme intrinsèque, qui entre dans la composition de la chose ; et la forme extrinsèque, qui préside à sa composition. Comme la matière peut recevoir toutes les modifications de la substance et les causes réaliser toutes les combinaisons possible, pour qu'il n'y eût pas désordre et confusion dans les êtres qui paroissent successivement sur le théâtre du monde, le suprême Ordonnateur a préétabli des types qui s'impriment dans les œuvres de la nature, et l'intelligence crée des modèles qu'elle impose aux œuvres de la volonté.

Les deux causes dont on vient de voir les fonctions, saint Thomas les appelle aussi, la première *cause inhérente*, et la seconde *cause exemplaire*.

Les Grecs nommoient la cause exemplaire tout simplement ἰδέα, idée, dans le sens d'idéal. Toute cause donne sa ressemblance à l'effet en y déposant quelque chose d'elle-même ; or qu'est-ce que l'architecte dépose de lui dans l'edifice, par exemple, sinon l'idée, la représentation, le plan qu'il en a dans l'esprit ?

Prise dans ce sens, l'idée appartient presque toujours au genre de la cause formelle ; mais elle peut aussi rentrer dans la catégorie de la cause efficiente et même de la cause finale. C'est ainsi que l'Aréopagite dit : « Les idées divines produisent toute chose ; » et saint Thomas : « La copie a pour but la reproduction de l'idée. »

III. La cause efficiente, plus justement appelée cause que ses compagnes, c'est le principe extrinsèque qui influe par son action sur l'existence d'une chose : telle est la définition d'Aristote.

Il y a plusieurs sortes de causes efficientes : 1° la cause par soi, et la cause par accident. La première est celle qui agit par une connexion nécessaire avec l'effet, comme lorsque le feu produit l'ignition ; la seconde est celle qui agit par une relation fortuite avec l'effet, comme lorsque le chasseur tue un homme au lieu d'une bête sauvage.

2° La cause première, qui n'a reçu la faculté d'agir d'aucune autre cause, c'est Dieu ; et la cause seconde, qui a reçu la faculté d'agir d'une autre cause, ce sont les créatures.

3° La cause universelle, qui produit toute sorte d'effets ; et la cause particulière qui ne produit qu'une sorte d'effet.

4° La cause principale, qui agit par sa propre vertu, comme l'artisan dans le travail des métaux ; et la cause instrumentale, qui agit par la vertu d'une autre cause, comme le marteau dans la main de l'ouvrier.

5° La cause libre, qui agit spontanément par la détermination de la volonté ; et la cause nécessaire, qui agit invinciblement par l'ordre de la nature.

6° La cause physique, qui produit l'effet par une action directe et pour ainsi dire matérielle ; et l'action morale, qui produit l'effet en déterminant la cause, comme par une action psychologique : la vapeur est une cause physique ; les conseils, les prières, les menaces sont des causes morales.

7° La cause prochaine, qui produit l'effet immédiatement ; et la cause éloignée qui ne produit l'effet qu'à l'aide d'un intermédiaire.

8° La cause totale, qui produit seule tout l'effet ; et la cause partielle, qui ne produit

---

turis, sicut causam ex effectibus (1) : bonum autem cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis, cujus causalitas prima est ; quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam : unde dicitur quòd finis est causa causarum. Et sic, in causando bonum est prius quàm ens, sicut finis quàm forma : et hac ra-

(1) Nempe cap. I, *de divinis Nominibus* expressè, ut § 2, videre est. Quod et cap. V, insinuat, ut supra patet.

les opérations divines, le bon avant l'être. De plus, si l'on considère avec les platoniciens la matière comme une privation, c'est-à-dire comme un non-être, le bon se communique à un plus grand nombre de choses que l'être. En effet, la matière première participe au bon, puisqu'elle y tend et que rien n'a de tendance que vers ce qui lui ressemble; mais la matière première ne participe pas à l'être, puisqu'elle n'existe pas dans l'hypothèse où nous nous sommes placés. Voilà aussi pourquoi Denys le Philosophe dit que le bon s'étend à ce qui n'existe pas.

2° Cette observation résout le deuxième argument. On peut dire aussi

qu'une partie de l'effet comme lorsque plusieurs chevaux traînent une voiture pesamment chargée.

9° La cause univoque, qui produit un effet appartenant à son espèce comme dans la reproduction de l'animal par l'animal; et la cause équivoque, qui produit un effet appartenant à une autre espèce, comme dans la fabrication d'une montre par l'horloger.

10° Saint Thomas, *Phys.*, V, assigne encore plusieurs sortes de causes : par exemple la cause perficiente, qui donne à l'œuvre son dernier complément; la cause préparante, qui approche la matière de la forme; la cause auxiliaire, qui prête son concours à l'agent principal; la cause dirigeante, qui préside à l'action par la science, etc.

IV. La fin ou cause finale, c'est ce qui détermine la cause efficiente à l'action, c'est le but qu'elle se propose d'atteindre par l'effet.

On distingue : 1° la fin directe et la fin indirecte. La première est le but même qu'on se propose d'atteindre, et la dernière la personne en faveur de laquelle on veut l'atteindre : quand un père s'efforce d'amasser des richesses pour son fils, les richesses sont la fin directe et le fils la fin indirecte de ses efforts. Ces deux fins s'appellent, dans le langage scolastique, *finis quæ*, et *finis cui*.

2° La fin intrinsèque, c'est celle qui découle de l'œuvre même; la fin extrinsèque, c'est celle que l'agent se propose. L'école les désigne aussi sous les noms de *finis operis* et de *finis operantis*, fin de l'action et fin de l'agent.

3° La fin intermédiaire, que l'on se propose comme moyen; et la fin dernière, que l'on veut atteindre comme terme de l'action ; quand le chrétien prend des remèdes pour recouvrer la santé dans le but de travailler à la gloire de Dieu, la santé est la fin intermédiaire, et la gloire de Dieu la fin dernière de la médication.

4° La fin principale et la fin secondaire que l'on veut, l'une avant tout, l'autre d'une manière subordonnée ; l'aumône chrétienne a pour fin principale de plaire à Dieu, et pour fin secondaire de soulager le prochain.

5° La fin naturelle et la fin surnaturelle, selon qu'on y parvient par des forces humaines ou par des forces surhumaines; l'instruction, fin naturelle; la sanctification, fin surnaturelle.

6° La fin objective et la fin formelle. La première est la chose que l'on veut obtenir, et la seconde est la possession de la chose désirée : l'argent et la richesse, voilà la fin objective et la fin formelle de l'avare.

La fin est la première des causes dans l'intention, mais elle est la dernière dans l'exécution, car elle forme tout ensemble le motif et le terme de l'action.

Ces définitions, nous pouvons le dire, faciliteront beaucoup l'intelligence de notre auteur. Nous résoudrons plus tard les questions que soulèvent les différentes causes.

---

tione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quàm ens. Et iterum, quia secundum Platonicos (1), qui materiam à privatione non distinguentes dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis: nam materia prima participat bonum, cùm appetat ipsum; nihil autem appetit nisi simile sibi: non autem participat ens cùm ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius quòd bonum extenditur ad non existentia.

Unde patet solutio ad secundum. Vel dicen-

(1) Tale aliquid in I. *Physicorum* text. 67, ac deinceps, ut et postea text. 71, et sequentibus, ac iterum text. 79, seu cap. 7, 8 et 9, sine ulla expressa mentione Platonicorum insinuat ab aliquibus dictum esse; sed veluti malè dictum rejicit, quia *movens* duntaxat per accidens dicitur materia, sed privatio per se.

que le bon s'étend aux choses privées de l'existence, non comme prédicat, mais comme cause. Par choses non existantes, nous entendons non pas les choses qui ne sont d'aucune manière, mais les choses qui ne sont qu'en puissance. Or, comme le bon renferme l'idée de fin, il est non-seulement le point où reposent les choses en acte, mais le terme où tendent les choses en puissance. Au contraire, l'être n'implique que l'idée de cause formelle, soit inhérente, soit exemplaire; il s'étend donc seulement aux choses qui sont en acte.

3° Le non-être n'est point appétible de sa nature; il ne l'est que par accident, autant qu'il peut délivrer d'un mal dont on désire la fin. Et pourquoi désire-t-on la délivrance de ce mal, sinon parce qu'il prive de certains degrés de l'être? Ainsi l'être est seul désiré pour lui-même; le non-être ne l'est, répétons-le, qu'accidentellement, en ce qu'on aspire à un certain être dont la privation fait le tourment de l'âme. Le non-être n'est donc pas un bien.

4° On appète la vie et la sagesse, parce qu'elles sont en acte : l'être seul est donc appété dans ces entités comme en toutes choses; l'être seul est donc appétible, par conséquent seul bon.

ARTICLE III.

Tout être est-il bon?

Il paroît que tout être n'est pas bon : 1° Le bon ajoute à l'être, ainsi que nous l'avons vu tout à l'heure. Or les choses qui ajoutent à l'être,

---

dum, quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum prædicationem, sed secundum causalitatem : ut per non existentia intelligamus, non ea quæ omnino non sunt, sed ea quæ sunt in potentia, et non in actu, quia bonum habet rationem finis; in quo non solum quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quæ in actu non sunt, sed in potentia tantum : ens autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantùm, vel inhærentis, vel exemplaris (1); cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu.

Ad tertium dicendum, quòd non esse non est secundùm se appetibile, sed per accidens; in quantum silicet ablatio alicujus mali est appetibilis, quòd quidem malum aufertur per non esse; ablatio verò mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse, non esse verò per accidens tàntum : in quantum silicet quoddam esse appetitur quo homo non sustinet privari, et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad quartum dicendum, quòd vita et sapientia, et alia hujusmodi sic appetuntur, ut sunt in actu, unde in omnibus appetitur quoddam esse; et sic nihil est appetibile nisi ens, et per consequens nihil est bonum nisi ens.

ARTICULUS III.

Utrùm omne ens sit bonum.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet. Ea verò quæ ad-

(1) Juxta duplicem illam acceptionem causæ formalis quam superiùs notavimus ad quæst. 3, art. 8. Quòd autem eam primo sensu vocat hic *inhærentem*, vel impropria locutio est pro communiter *in existente*, cùm propriè substantialis forma non inhæreat; vel sic loquitur juxta materiam subjectam, quia de quadam entitate accidentali agit.

(2) De his etiam I, *Cont. Gent.* cap. 37, 39 et 40; ut et lib. 3, cap. 20, et quæst. 21, de verit. art. 2 et art 5.

comme la substance, la quantité, la qualité, le contractent et le limitent. Donc le bon limite l'être, donc tout être n'est pas bon.

2° Le mal n'est jamais bon ; car *Isaïe* dit, V, 20 : « Malheur à vous, qui appelez mal le bien et bien le mal ! » Or il y a des êtres qui sont mauvais : donc tout être n'est pas bon.

3° La nature du bon, c'est l'appétibilité. Or la matière première n'a pas l'appétibilité : donc elle n'a pas la nature du bon ; donc tout être n'est pas bon.

4° Le Philosophe dit que le bon n'est pas dans les mathématiques. Or les mathématiques sont des êtres, car autrement elles ne seroient pas l'objet d'une science : donc tout être n'est pas bon.

Mais tout ce qui est être est en Dieu, ou créature de Dieu. Or, selon saint Paul I, *Timoth.*, IV, 4, toute créature de Dieu est bonne, et Dieu est souverainement bon. Donc tout être est bon.

(Conclusion. — Tout être en tant qu'être, est bon.)

Il faut dire ceci : Tout être, comme tel, est bon. En effet tout être, considéré comme être, est en acte et parfait de quelque manière, puisque tout acte est une perfection. Mais tout être parfait renferme l'idée du bon, ainsi que nous l'avons vu précédemment. Donc tout être, comme tel, est bon.

Je réponds aux arguments : 1° La substance, la quantité, la qualité et tout ce qu'elles renferment, limitent l'être en l'attachant à telle ou telle essence, à telle ou telle nature. Mais le bon n'ajoute rien à l'être : car, en y attachant l'appétibilité, il ne lui donne rien qu'il n'ait déjà,

---

dum aliquid supra est, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas et alia hujusmodi : ergo bonum contrahit ens : non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea, nullum malum est bonum ; *Isaiæ* V : « Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum ! » sed aliquod ens dicitur malum : ergo non omne ens est bonum.

3. Præterea, bonum habet rationem appetibilis ; sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantùm : ergo materia prima non habet rationem boni : non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea, philosophus dicit in III *Metaph.*, quod in mathematicis non est bonum (1) ; sed mathematica sunt quædam entia, alioquin de eis non esset scientia : ergo non omne ens est bonum.

Sed contra, omne ens quod non est Deus est Dei creatura ; sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur I *ad Timoth.* IV (1) ; Deus verò est maximè bonus : ergo omne ens est bonum.

(Conclusio. — Omne ens, in quantum ens, est bonum.)

Respondeo dicendum, quòd omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quædam est ; perfectum verò habet rationem boni, ut ex dictis patet : unde sequitur omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd substantia, quantitas, et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam : sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantùm appetibilis et perfectionis, quod

(1) Ex cap. 2, text. 2 colligitur, non ut exemplaria quædam habent. IV *Metaph.* text. 4.

(2) Contra jam tum nascentes hæreticos, qui quorumdam ciborum abstinentiam non ex religione, ut Christiani, sed ex prava opinione inducebant, sicut et Encratitæ ac Manichæi, de quibus in 2. 2, suo loco, cùm de abstinentia ex professo agetur.

dans quelque état que nous le concevions. Le bien ne limite donc pas l'être.

2° Aucun être n'est mauvais parce qu'il est être, mais parce qu'il manque de quelque degré de l'être; ainsi l'homme et l'œil sont appelés mauvais quand ils manquent, l'homme de la vertu, et l'œil de la faculté de voir.

3° Comme la matière première n'est être qu'en puissance, elle n'est bonne non plus que de cette manière. Selon les platoniciens, la matière première, à cause de la privation qu'elle renferme, est un non-être, cela est vrai; mais elle n'en a pas moins quelque chose du bon, savoir l'aptitude à le recevoir. Elle n'est donc pas appétée, mais elle appète elle-même.

3° Les mathématiques pures n'existent pas réellement dans la nature; car, autrement, elles renfermeroient quelque chose de bon, ne fût-ce que l'existence. C'est donc l'intelligence qui leur donne toute leur réalité. Elle les abstrait du mouvement et de la matière, par conséquent elle les sépare de la cause finale, qui meut la volonté de l'agent. L'être de raison peut n'être pas bon, puisque l'être précède le bon rationnellement, comme nous l'avons vu plus haut.

ARTICLE IV.

Le bon renferme-t-il l'idée de cause finale?

Il paroît que le bon ne renferme pas l'idée de cause finale, mais plutôt l'idée des autres causes. 1° Nous lisons dans l'Aréopagite : « Le bon a le

---

convenit ipsi esse (1), in quacumque natura sit : unde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum, quòd nullum ens dicitur malum, in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse : sicut homo dicitur malus, in quantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus, in quantum caret acumine visus.

Ad tertium dicendum, quòd materia prima sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet secundum Platonicos dici possit, quòd materia prima est non ens propter privationem adjunctam (2), sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum : et ideo non convenit ei quòd sit appetibile, sed quòd appetat.

Ad quartum dicendum, quòd mathematica non subsistunt separata secundum esse : quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse eorum; sunt autem mathematica separata secundum rationem tantùm, prout abstrahuntur à motu et à materia : et sic abstrahuntur à ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens, quod in aliquo ente, secundum rationem, non sit bonum vel ratio boni; cùm ratio entis sit prior quàm ratio boni, sicut supra dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm bonum habeat rationem causæ finalis.

Ad quartum sic proceditur (3). Videtur quòd bonum non habeat rationem causæ finalis, sed

(1) Vel *ipsi enti seu entitati*, accipiendo illud *esse* materiali et substantivo sensu, ne quem ambiguitas fallat. Est enim sensus quòd ipsum *esse* in quacunque natura reperiatur, est perfectio quædam, ac proinde appetibilis rationem habet.

(2) A qua illam non distinguebant, ut supponitur supra.

(3) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 38, art. 3; *Contra Gent.* lib. 1, cap. 40; ut et lib. III, cap. 16, 17, 19; et qu. 2, de verit., art. 1.

beau pour qualificatif ; » or le beau renferme l'idée de cause formelle; donc le bon aussi.

2° Le bon tend à répandre son être, comme on le voit par cette parole de Denys : « C'est le bon qui donne à tout l'existence. » Or répandre son être, donner l'existence, emporte l'idée de cause efficiente : donc le bon renferme l'idée de cause efficiente.

3° Saint Augustin dit aussi : « Dieu nous a créés, parce qu'il est bon. » Or créer renferme l'idée de cause efficiente : donc le bon renferme, encore une fois, l'idée de cause efficiente.

Mais Aristote dit : « Ce qui détermine à faire une chose, c'est la fin et le bon. » Donc le bon implique l'idée de cause finale.

(Conclusion. — Le bon, renfermant l'idée d'appétibilité, renferme aussi l'idée de cause finale.)

Il faut dire ceci : Puisque le bon est ce que tout appète, il implique manifestement l'idée de cause finale, mais il présuppose aussi l'idée de cause efficiente et de cause formelle. Ce qui est le premier dans la progression des causes est le dernier dans l'ordre des effets : ainsi le feu, bien qu'il produise la chaleur par la forme substantielle, échauffe avant d'avoir revêtu cette forme. Dans sa succession des causes, nous trouvons d'abord le bon et la fin qui meut la cause efficiente ; succède ensuite l'action de la cause efficiente, qui dirige le mouvement vers la forme ; enfin se présente la forme elle-même. Au contraire, dans la série des effets,

---

magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius IV. cap. *de divin. Nom.* : « Bonum laudatur ut pulchrum : » sed pulchrum importat rationem causæ formalis : ergo bonum habet rationem causæ formalis.

2. Præterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur, quibus dicit (1), quod bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt; sed esse diffusivum importat rationem causæ efficientis : ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

3. Præterea dicit Augustinus in I *de Doct. Christ.*, « quod quia Deus bonus est, nos sumus : sed ex Deo sumus, sicut ex causa efficiente : ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in II. *Phys.*, quod illud cujus causâ (2) est, est sicut finis et bonum aliorum : bonum ergo habet rationem causæ finalis.

(Conclusio. — Bonum, cùm rationem appetibilis habeat, finalis quoque causæ rationem habere oportet.)

Respondeo dicendum, quòd cùm bonum sit, quod omnia appetunt, hoc autem habeat rationem finis : manifestum est, quod bonum rationem finis importat; sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, et rationem causæ formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando est ultimum in causato : ignis enim prius calefacit quàm formam ignis inducat, cùm tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem primò invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundò actio efficientis movens ad formam; tertiò advenit forma. Unde è converso esse oportet in causato, quòd primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundò consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse; quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in IV. *Meteororum* (3);

(1) Nec tantùm ex his verbis cap. 4, tum § 6, tum § 10, sed ab initio ipso capitis, ubi ait Deum hoc ipso quòd est bonum, bonitatem in universa diffundere.

(2) Supple ad pleniorem sensum, *cujus causâ cætera fiunt vel appetuntur*, etc.

(3) Colligitur æquivalenter ex cap. 3, ubi dicitur perfecta esse maturatio seu coccoctio, quando semina quæ in ambitu fructûs insunt, possunt facere alterum tale; sed expressiùs lib. II, *de Anima*, text. 34.

nous voyons avant tout la forme qui constitue l'être; ensuite vient la cause efficiente, dont la perfection consiste dans la production d'un effet semblable à elle; enfin paroît le bien, qui perfectionne et complète l'action.

Je réponds aux arguments : 1° Le beau et le bon sont une seule et même chose dans le sujet, puisqu'ils reposent sur une base commune, savoir sur la forme, et voilà pourquoi l'un est le prédicat de l'autre : mais cela n'empêche pas que ces deux entités ne diffèrent rationnellement, dans l'idée que nous nous en formons. En effet, le bon se rapporte proprement à la faculté appétitive, puisqu'il est ce que toute chose appète, et forme par cela même la cause finale. Au contraire, le beau se rapporte à la faculté cognitive, attendu qu'on appelle belles les choses qui plaisent à la vue; il consiste dans une juste proportion où les sens retrouvent leur ressemblance avec bonheur, car ils ont eux-mêmes des rapports d'ordre et d'harmonie. Et comme, d'une part, la connoissance s'opère à l'aide de l'assimilation par l'idée; comme, d'une autre part, l'assimilation se rapporte à la forme, le beau appartient proprement à l'idée de cause formelle.

2° Le bon tend à répandre son être, parce qu'il détermine la cause efficiente à l'action.

3° L'être doué de spontanéité est bon quand il a une bonne volonté, car c'est par cette faculté que nous employons tout ce qui est en nous. L'homme bon, ce n'est donc pas celui qui a une bonne intelligence, mais celui qui a une bonne volonté. Or la volonté se rapporte à la fin comme à son objet propre. Quand donc saint Augustin dit : « Dieu nous a créés, parce qu'il est bon, » ces paroles ont trait à la cause finale.

---

tertiò consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt. Nam bonum propriè respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quæ visa placent (1) : unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectantur in rebus debitè proportionatis, sicut in sibi similibus, nam et sensus ratio quædam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum propriè pertinet ad rationem causæ formalis.

Ad secundum dicendum, quòd bonum dicitur diffusivum sui eo modo, quo finis dicitur movere.

Ad tertium dicendum, quòd quilibet habens voluntatem, dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quæ in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem; voluntas autem respicit finem, ut objectum proprium : et sic, quod dicitur, « Quia Deus est bonus, nos sumus, » refertur ad causam finalem (2).

(1) Utrumque tamen græcè καλόν, quia scilicet amatores veluti ad se vocat (καλεῖ) sive allicit, ut ex Dionysio colligitur.

(2) Quia bonitas ejus motivum fuit nos creandi.

ARTICLE V.

La nature du bon consiste-elle dans le mode, l'espèce et l'ordre

Il paroît que la nature du bon ne consiste pas dans le mode, l'espèce et l'ordre. 1° Le bon et l'être diffèrent rationnellement, comme nous l'avons dit plus haut. Or le mode, l'espèce et l'ordre appartiennent à la nature de l'être. En effet, la *Sagesse* dit, XI, 21 : « Vous avez tout disposé dans le nombre, le poids et la mesure ; » trois termes synonymes de l'espèce, du mode et de l'ordre ; car, ainsi que le dit saint Augustin, la mesure fixe le mode des choses, le nombre leur donne l'espèce et le poids les amène au repos et à la stabilité. Donc l'essence du bon ne consiste pas dans le mode, l'espèce et l'ordre.

2° Le mode, l'espèce et l'ordre sont des choses bonnes. Si donc la nature du bon consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre, il faudra que le mode lui-même renferme aussi le mode, l'espèce et l'ordre, et nous devons en dire autant de ces deux dernières entités ; nous serons donc entraînés dans une progression sans terme, infinie. Donc la nature du bon ne consiste pas dans le mode, l'espèce et l'ordre.

3° Le mal est la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre. Or le mal n'enlève pas entièrement le bon : donc l'essence du bien ne consiste pas dans le mode, l'espèce et l'ordre.

4° Ce qui forme la nature du bon ne peut être dit mauvais. Or le mode est dit mauvais, l'espèce mauvaise, l'ordre mauvais. Donc la nature du bon ne consiste pas dans le mode, l'espèce et l'ordre.

ARTICULUS V.

Utrùm ratio boni consistat in modo, specie et ordine.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd ratio boni non consistat in modo, specie et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est; sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur; quia sicut dicitur *Sap.* XI : « Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti (2) : » ad quæ tria reducuntur, species, modus et ordo ; quia, ut dicit Augustinus IV, *super Genes. ad litteram* : « Mensura omni rei modum præfigit, et numerus omni rei speciem præbet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit. » Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

2. Præterea, ipse modus, species et ordo bona quædam sunt; si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quòd modus habeat modum, speciem et ordinem, et similiter species et ordo : ergo procederetur in infinitum.

3. Præterea, malum est privatio modi, et speciei et ordinis; sed malum non tollit totaliter bonum : ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

4. Præterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum ; sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo : ergo ratio boni non consistit in modo, specie, et ordine.

(1) De his etiam infra, quæst. 45, art. 7, et quæst. 21, de veritate, art. 6.

(2) Vel *in mensura et numero et pondere*, ut ordinatim ponit Editio Vulgata vers. 21, et eadem serie græcus textus. Hinc et ordinem illum Augustinus in appendice quæ subjungitur, secutus est, indeque tria illa quæ velut supra dictis respondentia hic ponuntur, sic ordinari debent *modus, species, ordo* ; sicut paulò post, cùm dicitur quòd malum *privatio modi, speciei, ordinis* ; ut probatur 1, 2, qu. 85, art. 4., ex professo. Sed hæc variatio ad veritatem ipsam parum refert cùm et Ambrosius mox ponat sicut et ipse S. Thomas.

5° Le mode, l'espèce et l'ordre sont produits, comme saint Augustin nous le montroit tout à l'heure, par le poids, le nombre et la mesure. Or toutes les choses bonnes n'ont pas le poids, le nombre et la mesure; car saint Ambroise dit : « La nature de la lumière est telle, qu'elle n'a été créée ni dans le nombre, ni dans le poids, ni dans la mesure. » Donc la nature du bien ne consiste pas dans le mode, l'espèce et l'ordre.

Mais saint Augustin dit, *De la nature du bon*, III : « Le mode, l'espèce et l'ordre se trouvent, comme biens généraux, dans tous les ouvrages de Dieu : où ces trois choses sont éminemment, il y a beaucoup de bien : où elles son imparfaitement, il y a peu de bien ; où elles ne sont d'aucune manière, il n'y a pas de bien. » Or cela ne seroit pas, si la nature du bon ne consistoit dans le mode, l'espèce et l'ordre ; donc la nature du bon consiste dans ces trois entités.

(Conclusion. — Comme tout bien est par sa forme, que précède la commensuration des principes et que suit la tendance à l'action ou à la fin, il consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre.)

Il faut dire ceci : Une chose est bonne selon qu'elle est parfaite, et c'est là ce qui lui donne l'appétibilité, comme nous l'avons vu précédemment. Or on appelle parfait ce à quoi il ne manque rien selon le genre de sa perfection. Mais comme, d'une part, tout être est ce qu'il est par sa forme; comme, d'une autre part, la forme suppose certaines choses qui marchent avant elles et viennent à sa suite : pour qu'un être soit parfait et bon, il faut qu'il ait non-seulement la forme, mais encore les choses

---

4. Præterea, modus, species et ordo ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta patet; non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram; dicit enim Ambrosius in I. *Hexam.* quod lucis natura est ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit : non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *de Natura boni* : « Hæc tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona, sunt in rebus à Deo factis : et ita hæc tria ubi magna sunt (1), magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est; » quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret : ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine

(Conclusio. — Bonum omne, cùm sit per suam formam, quam principiorum commensuratio præcedit, et quam sequitur inclinatio vel ad opus, vel ad finem; consistit in modo, specie et ordine.)

Respondeo dicendum, quòd unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum; sic enim est appetibile, ut supra dictum est : perfectum autem dicitur, cui nihil deest (2) secundum modum suæ perfectionis. Cùm autem unumquodque sit id quod est per suam formam; forma autem præsupponit quædam, et quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur : ad hoc

(1) Sive planiùs transponendo *ubi hæc tria magna sunt, magna bona sunt* : non enim sensus esse debet quod *hæc magna bona sint*, sed quòd res omnes in quibus tria illa inveniuntur, *magna bona sint*, etc.

(2) Ex Philosopho, lib. V *Metaphys.* text. 21, sive cap. 16 quod inscribitur *de perfecto*, ubi paulò aliis verbis dicit perfectum illud esse *qui secundùm speciem suæ virtutis* (κατα το εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς) *nulla pars deest magnitudinis naturalis*. Et hoc ad prava quoque transferri posse addit, sive physica, sive moralia, quæ dicuntur perfecta secundùm quid et in genere suo, quando ultimum pravitatis terminum attigerunt ut *perfectus fur* vel *perfectus calumniator*, vel *perfectè corruptus*, etc.

qui la précèdent et la suivent. Or les choses qui précèdent la forme, c'est la détermination ou commensuration de ses principes, soit matériels, soit efficients; c'est précisément ce que l'on entend par mode, et ce qui fait dire que la mesure fixe cette entité. La forme elle-même a l'espèce pour signe, puisqu'elle met chaque chose dans sa classification spécifique; elle est donnée par le nombre, car les attributs qui la définissent appartiennent, d'après Aristote, à cette dernière catégorie des êtres; de même que l'unité ajoutée ou retranchée change l'espèce du nombre, ainsi une différence de plus ou de moins dans la définition change l'espèce de l'objet défini. Enfin les choses qui suivent la forme, c'est la tendance à la fin ou à l'action; car l'être agit en tant qu'il est en acte, et tend vers ce qui a des rapports avec lui par la forme : voilà le poids et l'ordre. Ainsi l'essence du bon, consistant dans la perfection, consiste par cela même dans le mode, l'espèce et l'ordre.

Je réponds aux arguments : 1° Le mode, l'espèce et l'ordre ne se trouvent dans l'être qu'autant qu'il est parfait, et dès lors il est bon.

2° Si les trois entités dont il s'agit sont dites bonnes, comme on les dit êtres, ce n'est pas qu'elles subsistent seules, sans sujet, mais c'est que par elles les autres choses sont êtres et bonnes. Elles n'ont donc besoin de rien recevoir qui les rende bonnes; car on les dit bonnes, non qu'elles le soient formellement par les autres choses, mais dans ce sens que les autres choses le sont par elles. Ainsi la blancheur est dite être, non parce qu'elle existe par d'autres êtres, mais parce que d'autres êtres existent par elle d'une manière déterminée.

3° Chaque degré d'être a sa forme; par conséquent chaque entité d'une

---

quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod et formam habeat, et ea quæ præexistunt, et ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur autem ad formam determinatio, sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam, et hoc significatur per modum : unde dicitur quod mensura modum præfigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur, et propter hoc dicitur quod numerus speciem præbet: quia diffinitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum in VIII *Metaph.* Sicut enim unitas addita, vel subtracta variat speciem numeri, ita in diffinitionibus differentia apposita, vel subtracta variat speciem. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid hujusmodi; quia unumquodque in quantum est actu, agit et tendit in id, quod sibi convenit secundum suam formam, et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni secundum quod consistit in perfecto esse, consistit etiam in modo, specie et ordine.

Ad primum dicendum, quòd ista tria non consequuntur ens, nisi in quantum est perfectum, et secundum hoc est bonum.

Ad secundum dicendum, quòd modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia; non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis (1) alia sunt et entia et bona. Unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona; non enim sic dicuntur bona, quasi ipsa formaliter aliis sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona : sicut albedo non dicitur ens, quia ipsa aliquo sit, sed quia aliquid est secundum quid, scilicet album.

Ad tertium dicendum, quòd quodlibet esse

(1) Casu ablativo, id est, *quia sunt id quo alia sunt bona.* Ut et sic sequentia exponi debent : *Nihil habent aliud quo sint bona.* Et mox iterum : *Non quasi formaliter alia sint id quo ipsa sunt bona, sed quia ipsa sunt id quo alia sunt bona, sicut albedo est id quo aliquid est album.*

chose a le mode, l'espèce et l'ordre : ainsi l'homme a ces trois choses comme homme; il les a pareillement comme blanc, comme vertueux, comme savant et comme possédant toute qualité qu'on peut lui prêter. Or le mal prive d'un certain degré de l'être; la cécité, par exemple, enlève l'entité de la vue : elle ne détruit donc pas tout le mode, toute espèce et tout ordre; mais seulement le mode, l'espèce et l'ordre qui constituent l'entité de la vue.

4° Ainsi que saint Augustin le remarquoit naguère, tout mode, comme tel, est bon, et l'on ne doit point parler autrement de l'espèce et de l'ordre. Cependant on peu dire le mode, mauvais, l'espèce mauvaise et l'ordre mauvais dans deux cas : lorsqu'ils n'ont pas toute la perfection qu'ils devroient avoir, ou lorsqu'ils ne se trouvent pas dans les êtres où ils devroient se trouver. Ils sont donc mauvais par imperfection et par déplacement.

5° Quand on dit que la lumière n'a ni le nombre, ni le poids, ni la mesure, on ne parle pas d'une manière absolue, mais relativement aux choses corporelles; car la lumière, propriété du premier moteur matériel, s'étend à tous les corps.

ARTICLE VI.

Le bon peut-il se diviser dans les trois catégories de l'honnête, de l'utile et de l'agréable?

Il paroît qu'on ne peut convenablement diviser le bon dans les trois catégories de l'honnête, de l'utile et de l'agréable. 1° Le bon se divise, d'après Aristote, en dix catégories ; mais l'honnête, l'utile et l'agréable

---

est secundum formam aliquam : unde secundum quodlibet esse rei, consequitur ipsam modus, species et ordo : sicut homo habet speciem, modum et ordinem, in quantum est homo, et similiter in quantum est albus, et in quantum est virtuosus, et in quantum est sciens, et secundum omnia quæ de ipso dicuntur. Malum autem privat quoddam esse, sicut cæcitas privat esse visus : unde non tollit omnem modum, speciem et ordinem, sed solùm modum, speciem et ordinem, quæ consequuntur esse visus.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dicit Augustinus in lib. *de Natura boni*, omnis modus in quantum modus, bonus est, et sic potest dici de specie et ordine. Sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt quàm esse debuerunt, ut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt; et ideo dicuntur mala, quia sunt aliena et incongrua.

Ad quintum dicendum, quòd natura lucis dicitur esse sine numero, pondere et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia : quia (1) virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, in quantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet cœli

ARTICULUS VI.

Utrùm convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd non convenienter dividitur bonum per honestum, utile et delectabile; bonum enim, sicut dicit Philosophus in I. *Ethic.*, dividitur per decem prædicamenta; honestum autem, utile et delectabile inveniri possunt in uno prædica-

(1) Vel quia *omnis ejus in aspectu gratia* ex Ambrosio ibi versùs finem.

(2) De his etiam 1, 2, quæst. 99, art. 5; et 2, 2, qu. 45, art. 3; et II. *Sent.*, dist. 21, qu. 2, art. 2; et super I. *Ethic.* lect. 5, text. 2.

se trouvent souvent dans une seule. Donc on ne peut diviser le bon dans les catégories susdites.

2° Toute division doit reposer sur des oppositions. Or l'honnête, l'utile et l'agréable ne sont pas opposés; car ce qui est honnête est aussi agréable et rien de ce qui est deshonnête n'est utile, comme le remarque Cicéron. Donc on ne doit pas admettre la division dont il s'agit.

3° Deux choses qui sont l'une par l'autre n'en font qu'une. Or l'utile n'est bon que par l'agréable ou par l'honnête. Donc on ne peut diviser l'utile dans les deux catégories de l'agréable et l'honnête.

Mais saint Ambroise admet, dans le livre des *Devoirs*, la division que nous avons donnée plus haut.

(Conclusion. — Comme le bon, soit relatif, soit absolu, forme le terme du mouvement appétitif, il se divise dans les trois catégories de l'honnête, de l'utile et de l'agréable.

Il faut dire ceci : Quoique notre division paroisse ne convenir qu'au bien considéré dans ses rapports avec l'homme, quand on envisage la chose d'une manière plus générale et d'un point de vue plus élevé, on voit qu'elle s'applique proprement au bien considéré dans sa nature même. Une chose est bonne autant qu'elle est appétible et forme le terme du mouvement qu'elle provoque dans la volonté : mouvement qu'on peut comparer au mouvement des corps physiques. Or le mouvement des corps finit entièrement à son dernier point, pareillement aux moyens qu'il traverse pour y parvenir, et tout ce qui le termine en tout ou en partie s'appelle le terme du mouvement. De plus, le dernier terme du mouvement peut se prendre de deux manières, ou pour la chose

---

mento; ergo non convenienter per hæc dividitur bonum.

2. Præterea, omnis divisio fit per opposita. Sed hæc tria non videntur esse opposita : nam honesta etiam sunt delectabilia, nullumque inhonestum est utile, quod tamen oporteret, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile, ut etiam dicit Tullius in lib. *de Offic.* (1). Ergo prædicta divisio non est conveniens.

3. Præterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est; sed utile non est bonum, nisi propter delectabile vel honestum : ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

Sed contra est, quod Ambrosius in lib. *de Offic.* utitur ista divisione boni (2).

(Conclusio. — Bonum non solùm humanum, sed absolutè, cum sit appetitivi motus terminus, dividitur in honestum, utile et delectabile.)

Respondeo dicendum, quòd hæc divisio propriè videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio propriè competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile, et terminus motus appetitus : cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis simpliciter quidem ad ultimum, secundum quid autem etiam ad medium, per quòd itur ad ultimum quod terminat motum; et dicitur aliquid terminus motus, in

(1) Ex § sive num. 9 colligi potest, ut et ex lib. I, § etiam sive num. 9.

(2) Paulò aliter tamen ibi, cap. 9 : *Officia* (inquit) *ab honesto et utili dici existimarunt, et de iis duobus eligere quid præstet.* Ac deinde mox : *Primùm igitur in tres partes officium dividitur; honestum et utile et quid præstantius.* Tum inferiùs nihil honestum vel utile subjungi esse, nisi *quod prosit ad gratiam æternæ vitæ, non ad delectationem præsentis*, etc.

10 [illegible] que le mobile s'efforce d'atteindre, ou pour le repos du mobile dans même [illegible] se. Cela s'applique de tout point au mouvement moral provoqué cette chose [illegible] l'appétible : ce qui le termine en partie, comme le moyen par le bon et [illegible] vant et comme autre but, s'appelle *l'utile ;* ce qui le termine par lequel on arrive à certain [illegible] qu'on se propose, s'appelle l'*honnête*, entièrement, comme le dernier bien de [illegible] elle-même ; enfin ce qui le termine car cette sorte de bien est désirée pour le mo[illegible] comme but du repos, s'appelle l'*agréable*.

Je réponds aux arguments : 1° Quand l'on considère le bon subjectivement, comme ne formant qu'une seule et même chose avec tout l'être, il se divise en dix prédicaments ; mais quand on l'envisage dans sa nature propre, il se divise dans les trois catégories que nous avons désignées (1).

2° Notre division ne se fonde pas sur l'opposition des choses, mais sur

(1) Nous l'avons dit dans une note précédente, quest. 1, art. 3 : les êtres se reconnaissent par des propriétés communes et particulières, en plusieurs familles composées d'espèces et de genres. Quelles peuvent être ces familles ? Voyons.

Tout être existe en soi-même ou dans un sujet ; s'il existe en soi-même, il forme une substance ; s'il existe dans un sujet, il constitue un accident. Or l'accident peut donner naissance à des entités différentes, selon qu'il affecte différemment la substance : il peut la rendre étendue à l'aide de parties, c'est la quantité qui en résulte ; lui assigner les formes et les propriétés, c'est la qualité qui commence ; la mettre en rapport avec d'autres êtres, c'est la relation qui naît ; la circonscrire dans l'espace relativement aux corps, c'est le lieu qui sort du possible, l'établir dans un point de la durée, c'est le temps qui entre dans la réalité ; la placer près ou loin, à droite ou à gauche d'un objet, c'est la situation qui paraît ; lui donner la possession, la propriété d'une chose, c'est la possession qui se manifeste ; la signaler comme cause d'un effet, c'est l'action qui frappe les regards ; enfin la mettre elle-même sous l'influence d'une cause, c'est la passion qui se produit à la lumière du jour.

Aristote, le premier, plaça pour ainsi dire sous ces différents points de vue, comme sous autant de chefs, tout ce qu'on peut affirmer (κατηγορεῖν) d'un sujet ; et tandis que notre langue a conservé le mot grec dans *catégorie*, la langue scientifique du moyen âge l'a traduit par *prædicare* De là *prædicamentum*, prédicament.

Est-il encore besoin d'expliquer les mots scientifiques de *catégorie* et de *prédicament* ? Ces deux mots désignent les genres supérieurs qui renferment les attributs de toute chose ; ce sont les dix entités que nous avons vues naître tout à l'heure : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la situation, la possession, l'action et la passion. De ces dix prédicaments, un seul existe par soi, c'est la substance ; tous les autres n'ont d'existence réelle que dans un sujet étranger, ce sont les accidents.

Tout le monde comprendra maintenant, nous l'espérons, ce que notre saint auteur a dit dans

---

quantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter (1), vel ipsa res, in quam tenditur, utpote locus, vel forma, vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus sicut quædam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est delectabile.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum in quantum est idem subjecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta ; sed secundum propriam rationem competit sibi ista divisio.

Ad secundum dicendum, quòd hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas ra-

(1) Id est, vel materialiter et tanquam terminus *qui ;* vel formaliter et tanquam terminus *quo :* locus enim vel forma respective in motu alterationis vel in motu locali est terminus *qui*, nempe id quod attingitur per hunc motum ; quies autem in loco vel in forma, sive assequutio ipsa est terminus *quo* per quem locus vel forma in alterutro motu attinguntur.

l'opposition des idées. En effet, on appelle *agréables* les choses que l'on désire pour le plaisir, quoiqu'elles puissent être nuisibles ou deshonnêtes; on appelle *utiles* celles qu'on ne désire pas pour elles-mêmes, mais comme moyen d'arriver à un autre but, comme lorsqu'on prend une potion amère en vue de recouvrer la santé; enfin l'on appelle *honnêtes* celles qu'on désire pour elles-mêmes.

3° Si le bon renferme l'honnête, l'agréable et l'utile, il ne s'affirme pas de ces trois choses d'une manière univoque, mais par analogie, d'après un ordre hiérarchique, si l'on nous passe l'expression; il s'affirme d'abord de l'honnête, ensuite de l'agréable, puis enfin de l'utile.

le texte, que l'être pur et simple, sans détermination, « se divise en dix prédicaments. » Mais ajoutez-y l'idée de bonté, vous le resserrez dans les limites de la cause finale. Or la cause finale ne renferme que trois catégories : celle de la fin intermédiaire, celle de la fin dernière et celle de la fin formelle. Ce sont là les trois termes que nous a pareillement expliqués saint Thomas, et qui forment l'utile, l'honnête et l'agréable.

Les philosophes du dernier siècle se sont beaucoup egayés (car de quoi ne s'égaie pas l'ignorance?) des catégories d'Aristote. Cependant, qu'on le sache! ces catégories, dont Kant nous a donné une méchante contrefaçon, ont exercé la plus heureuse influence sur l'esprit humain; fécondées sous le nom d'*universaux* par les scolastiques et tout spécialement par saint Thomas, elles ont produit ces classifications par familles, par genres et par espèces, dont les principales branches des sciences naturelles sont si fières aujourd'hui.

---

tiones. Dicuntur enim illa propriè delectabilia, quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectationem, cùm aliquando sint et noxia et inhonesta.

Utilia verò dicuntur, quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solùm, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ (1).

Honesta verò dicuntur quæ in seipsis habent unde desiderentur.

Ad tertium dicendum, quòd bonum non dividitur id ista tria sicut univocum æqualiter de his prædicatum, sed sicut analogum, quod prædicatur secundum prius et posterius; primò cùm prædicatur de honesto, secundò de delectabili, tertio de utili.

(1) Quæ propter sanitatem dumtaxat, non propter se sumitur. Cur ad hunc finem porrò amaram esse illam oporteat, explicat Philosophus in libro *Problematum*, sect. I, quæst. 43, quia contrariari cibo debet, ut superfluitatem ejus expellet. Hinc et pœnæ medicinæ sunt quæ per illas exercitatis *fructum pacatissimum* reddunt, *ad Hebr.* XII, vers. 11.

QUESTION VI.

De la bonté de Dieu.

Nous devons parler maintenant de la bonté de Dieu.

Quatre questions se présentent sur ce sujet : 1° Dieu est-il bon ? 2° Dieu est-il souverain bien ? 3° Dieu seul est-il bon par essence ? 4° Toutes les choses sont-elles bonnes de la bonté divine ?

ARTICLE I.

Dieu est-il bon ?

Il paroît que la bonté ne convient pas à Dieu. 1° La nature du bon consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre ; or ces trois choses ne conviennent pas à Dieu, puisqu'il est immense et qu'il n'est point ordonné par rapport aux autres êtres ; donc la bonté ne convient pas à Dieu.

Le bien est ce que toutes les créatures appètent. Or toutes les créatures n'appètent pas Dieu, puisqu'elles ne le connaissent pas toutes, et que l'on n'appète que ce que l'on connoît. Donc la bonté ne convient pas à Dieu.

Mais l'Ecriture sainte dit, *Thren.*, III, 25 : « Le Seigneur est bon pour ceux qui espèrent en lui et pour l'âme qui le cherche. »

(Conclusion.—Puisque Dieu est la cause efficiente de tous les êtres et souveraienement appétible, il est de toute nécessité la bonté même.)

Il faut dire ceci : La bonté convient principalement à Dieu. Le bon,

---

QUÆSTIO VI.

De bonitate Dei, in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de bonitate Dei. Et circa hoc quæruntur quatuor.

1° Utrùm esse bonum conveniat Deo? 2° Utrùm Deus sit summum bonum? 3° Utrùm ipse solus sit bonus per suam essentiam? 4° Utrùm omnia sint bona bonitate divina?

ARTICULUS I.

Utrùm esse bonum Deo conveniat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine; hæ autem non videntur Deo convenire, cùm Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur : ergo esse bonum non convenit Deo.

2. Præterea, bonum est quod omnia appetunt (2); sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum, nihil autem appetitur nisi cognitum : ergo esse bonum non convenit Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Thren.* III : « Bonus est Dominus sperantibus in eum (3), animæ quærenti illum. »

(Conclusio. — Cùm Deus omnium sit efficiens causa, et maximè expetendus, ipsum bonum esse necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd bonum esse præ-

(1) De his etiam I. *Cont. Gent.*, cap. 8; et quæst. 21, de verit., art. 1.

(2) Ut jam non semel supra ex *Ethic.* I, et *de divinis Nominibus* cap. 4, notatum est

(3) Sive *sustinentibus*, id est expectantibus *eum* (ὑπομένουσιν), ut vers. 25, apud 70, videre est.

c'est ce qu'on appète (1). Or les êtres appètent, quoi? leurs perfections. Mais la perfection d'un effet consiste dans sa ressemblance avec la cause, puisque la cause doit produire un effet semblable à elle; donc l'effet appète la ressemblance avec la cause, donc la cause a l'appétibilité et la bonté par cela même. Eh bien, Dieu est la première cause efficiente de tous les êtres; donc il renferme dans sa nature l'appétible et le bon. Aussi l'Aréopagite lui attribue-t il la bonté comme à la première cause, disant qu'il est bon parce qu'il est le principe de tout.

Je réponds aux arguments: 1° Le mode, l'espèce et l'ordre appartiennent à la nature du bon dans les créatures. Or Dieu donne la bonté aux créatures; donc il leur donne aussi le mode, l'espèce et l'ordre; donc ces trois entités sont en lui comme dans leur cause.

(1) L'être a trois propriétés, l'unité, la vérité et la bonté : disons un mot de cette dernière qualité, nous parlerons plus tard des deux premières.

Le bon est ce qui est appété par tous les êtres, nous le savons depuis longtemps; mais les êtres n'appètent-ils que le bon? c'est ce que nous devons voir en ce moment.

Il y a deux sortes de bien : le bien réel, qui existe dans la nature des choses; et le bien apparent, qui n'existe que dans une fausse opinion. Or tous les thomistes enseignent que le bien réel ou apparent provoque seul l'appétit de la volonté ; mais les disciples de Scot, Ockam, Major, Almain, soutiennent qu'on peut désirer le mal apparent et réel, le mal même.

Ces derniers théologiens disent : Les choses contraires ont la même force, par conséquent le bien et le mal exercent la même influence sur la volonté. D'ailleurs les damnés ne désirent-ils pas leur anéantissement, c'est-à-dire le non-être, c'est-à-dire le mal? Enfin les démons, pourquoi pèchent-ils, sinon parce qu'ils veulent directement le péché? Ces arguments ne méritent aucune réponse Le bien et le mal exercent une force également puissante sur les facultés morale de l'homme, soit; mais le premier attire la volonté, et le second la repousse. Les damnés désirent le non-être, mais pourquoi? parce qu'ils y voient un bien, la fin de leurs tourments. Enfin les démons pèchent pour contenter leur orgueil, pour satisfaire leur vengeance, pour assouvir leur rage pour renverser les œuvres de Celui qu'ils détestent d'une haine monstrueuse.

L'être seul agit, parce qu'il est seul en acte : il agit par sa splendeur, comme vérité, sur l'intelligence et par ses attraits, comme bien, sur la volonté. Vouloir le mal, c'est ne rien vouloir, par conséquent ne vouloir pas.

Ce qu'on désire, on le désire pour une fin; et comme on désire le bien, tout ce qui sert à obtenir une fin est bon.

Et ce qui donne à un être le moyen d'atteindre sa fin le perfectionne, et ce qui perfectionne un être est une perfection. Ainsi tout ce qui rend une horloge propre à marquer les divisions du temps est une perfection, qui forme un élément partiel de sa bonté.

---

cipuè Deo convenit (1). Bonum enim aliquid est secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem; perfectio autem et forma effectus, est quædam similitudo agentis, cùm omne agens agat sibi simile, unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni, hoc enim est quod de ipso appetitur, ut ejus similitudo participetur. Cùm ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis; unde Dionysius, in lib. *de div. Nom.*, attribuit bonum Deo, sicut primæ causæ efficienti, dicens, quòd bonus dicitur Deus, sicut ex quo omnia subsistunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd habere modum, speciem et ordinem, pertinet ad rationem boni creati; sed bonum in Deo est sicut in causa, unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem : unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

(1) Quia nimirum solus verè bonus est, quasi universorum bonorum radix et fons, ut Chrysostomus *homil.* 64 in *Matth.* interpretatur illud ex cap. XIX, vers. 17 : *Unus est bonus Deus;* ubi præmittit quòd *non per hoc homines excluduntur à bonitate, sed in comparatione Dei non esse boni declarantur.*

2° En appétant leur propre perfection, les créatures appètent Dieu même; car toutes les perfections sont une certaine ressemblance de l'être divin, comme on l'a vu précédemment. Or, parmi les créatures qui tendent vers Dieu, les unes le connoissent lui même, ce sont les créatures raisonnables; d'autres connoissent les dons de sa bonté, ce sont les créatures sensitives; enfin d'autres ont l'appétence naturelle sans le connoître, ce sont les créatures qui sont conduites à leur fin par un être supérieur doué de la connoissance.

ARTICLE II.

Dieu est il-le souverain bien?

Il paroît que Dieu n'est pas le souverain bien. 1° Le souverain bien ajoute quelque chose au bien pur et simple, car autrement il n'en différeroit pas. Or une chose ajoutée à une autre chose forme un être composé; donc le souverain bien est composé. Mais Dieu est éminemment simple, comme nous l'avons prouvé; donc il n'est pas le souverain bien.

2° Le bon est ce que tous les êtres appètent, suivant Aristote. Or ce que tous les êtres appètent, c'est Dieu seul, parce qu'il est l'unique fin de tout; donc il n'y a rien de bon que Dieu seul, comme le dit l'Evangéliste, *Luc*, XVIII, 19: « Dieu seul est bon. » Mais *souverainement bon*, expression relative, n'indique que plusieurs choses bonnes, comme *souverainement chaud* plusieurs choses chaudes: donc on ne peut dire que Dieu est souverainement bon.

Ad secundum dicendum, quòd omnia appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet. Et sic, eorum quæ Deum appetunt, quædam cognoscunt ipsum secundum seipsum (1), quod est proprium creaturæ rationalis. Quædam verò cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem. Quædam verò appetitum naturalem habent absque cognitione, utpotè inclinata ad suos fines ab aliquo superiori cognoscente.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus sit summum bonum.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum, alioquin omni bono conveniret; sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum: ergo summum bonum est compositum; sed Deus est summè simplex, ut supra ostensum est: ergo Deus non est summum bonum.

2. Præterea, bonum est quod omnia appetunt, ut dicit Philosophus; sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium: ergo nihil aliud est bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur *Luc*, XVIII: «Nemo bonus nisi solus Deus (3).» Sed summum dicitur in comparatione aliorum, sicut summum calidum in comparatione ad alia calida dicitur: ergo Deus non potest dici summum bonum.

(1) Non ut Beati quoad *quid est* per essentiam, sed quoad *an est*, vel sicut fides illum attingere dicitur secundum se.

(2) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 2, ad 4: et *Contra Gent.*, lib. 1, cap. 41, 74, 95, art. 3 et cap. 101, in fine; ut et lib. 3, cap. 17; et qu. 7, de potent. art. 1, ad 20; et qu. 3, de malo, art. 1, corp.

(3) Ut et supra æquivalenter ex *Matth.* XIX: *Unus est bonus, Deus. Marci* autem X, vers. 18: *Nemo bonus nisi unus, Deus*, ubi eadem phrasis græcè quæ apud *Lucam*, vers. 19, εἰμὴ εἷς, Θεός.

3° *Souverainement* emporte comparaison. Or les choses qui ne sont pas du même genre ne peuvent être comparées entre elles : personne ne dira, par exemple, que la douceur est plus grande ou plus petite que la ligne. Mais Dieu n'est pas du même genre que les autres biens, comme on l'a vu plus haut : donc on ne peut dire qu'il est souverainement bon.

Mais saint Augustin dit, *De la Trin.*, I. 2 : « Dieu en trois personnes est le souverain bien, que voient les esprits purifiés. »

(Conclusion. — Puisque le bien est en Dieu comme dans la cause non univoque, mais équivoque de toute chose, il s'ensuit que Dieu renferme le bien de la manière la plus excellente et qu'il est souverainement bon.)

Il faut dire ceci : Dieu est le souverain bien, non-seulement d'une manière relative, dans tel ou tel genre, dans tel ou tel ordre de choses, mais absolument. En effet, nous l'avons dit, le bien est attribué à Dieu, parce que toutes les perfections désirées par les créatures découlent de lui comme de leur première cause ; elles découlent de lui non pas comme d'un agent univoque, cela résulte de ce qui précède, mais comme d'un agent équivoque qui diffère de ses effets dans l'espèce et dans le genre. Or la ressemblance de l'effet se trouve avec la même forme dans la cause univoque ; mais elle se trouve d'une manière plus excellente dans la cause équivoque : ainsi la chaleur est plus parfaite dans le soleil que dans le feu. Puis donc que le bien est en Dieu comme dans la cause équivoque de tous les êtres, il y est de la manière la plus excellente, et voilà pourquoi l'on dit que Dieu est le souverain bien.

Je réponds aux arguments : 1° Le souverain bien ajoute au bien pur

---

3. Præterea, summum comparationem importat : sed quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia : sicut dulcedo inconvenienter dicitur major vel minor quam linea. Cùm igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet, videtur quòd Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, *de Trin.*, quòd Trinitas diversarum personarum est summum bonum (1), quod purgatissimis mentibus cernitur.

Conclusio. — Cùm bonum sit in Deo, sicut in prima causa omnium, non univoca, sed æquivoca, et excellentissimo modo, bonum in Deo esse, et ipsum Deum summum esse bonum consequitur.

Respondeo dicendum, quòd Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere, vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur (ut dictum est) in quantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo, sicut à prima causa ; non autem effluunt ab eo, sicut ab agente univoco (ut ex superioribus patet) (2), sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, neque in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter ; in causa autem æquivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quàm in igne. Sic ergo oportet quòd cùm bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo : et propter hoc dicitur summum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quòd summum

(1) Paulò aliter et pleniùs, cùm ait suscipere se reddendam rationem quòd *Trinitas sit unus Deus et solus et verus, ut reipsa experiantur (incrediuli) esse illud summum bonum quod, etc.*

(2) Quæst. [illegible] 4, art. 3, ubi dicuntur ei assimilari secundùm quamdam analogiam tantùm, sed [illegible] perfectiora sunt entia. Unde hic æquivocum pro analogo subintelligi decet, seu æquivocum secundum quid non simpliciter.

et simple, non pas une réalité absolue, mais seulement une relation. Or les relations qu'on établit entre le ciel et la terre existent réellement dans les créatures, il est vrai; mais elles n'existent en Dieu que rationnellement : ainsi, quand on dit que l'objet et la science ont des rapports réciproques, ce n'est pas que l'objet se rapporte à la science, mais c'est que la science se rapporte à l'objet. Le souverain bien peut donc exister sans qu'il soit composé de plusieurs choses : il suffit que les autres biens lui soient inférieurs

2° Lorsqu'on dit que le bon est ce que tous les êtres appètent, on ne veut pas dire que toutes les sortes de bien sont appétées par tous les êtres; mais on veut dire que tout ce qui est appété est bon. Quant aux paroles de l'Écriture : « Dieu seul est bon, » elles doivent s'entendre du bon par essence, comme nous le dirons tout à l'heure.

3° Les choses qui ne sont pas du même genre parce qu'elles appartiennent à des genres différents, ne peuvent être comparées entre elles, cela est vrai; mais si Dieu n'est pas du même genre que les autres biens, ce n'est pas qu'il appartienne à un genre différent, c'est qu'il n'appartient à aucun genre et qu'il est l'auteur de tous. Il peut donc être comparé aux autres biens par suréminence, et voilà la comparaison qu'emporte le souverain bien.

ARTICLE III.

Dieu seul est-il bon par essence?

Il paroît que Dieu n'est pas seul bon par essence. 1° Comme nous l'avons vu plus haut, le bon, comme le un, échange ses prérogatives

---

bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum. Relatio autem, quâ aliquid de Deo dicitur relativè ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis; in Deo verò secundum rationem : sicut scibile relativè dicitur ad scientiam, non quia ipsum referatur ad scientiam, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic, non oportet quòd in summo bono sit aliqua compositio, sed solùm quòd alia deficiant ab ipso.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur, bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quicquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur : « Nemo bonus nisi solus Deus, » intelligitur de bono per essentiam (1), ut post dicetur.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ non sunt in eodem genere, siquidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt; de Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quòd ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis. Et sic comparatur ad alia per excessum; et hujusmodi comparationem importat summum bonum.

ARTICULUS III.

Utrùm esse bonum per essentiam, sit proprium Dei.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd esse bonum per essentiam non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente,

(1) Sive, ut S. Ambrosius explicat, quia Deus est *in universitate bonus* (id est omnibus modis), *homo ex parte* (seu secundum quid), nec verè bonus *nisi plenus bonitate*.

(2) De his etiam I. *Cont. Gent.*, cap. 39 et 40; et *Opusc.* 3, cap. 109, 110, 111 et 112; et qu. 21, de verit., art. 5.

avec l'être (1). Or tout être est un par essence; donc tout être est bon aussi par essence.

2° Le bon est ce qu'on appète, nous l'avons dit souvent; or tout appète l'existence; donc l'existence de chaque chose est sa bonté. Mais chaque chose existe par son essence; donc chaque chose est bonne aussi par son essence,

3° Toute chose est bonne par sa bonté. Si donc il y a des choses qui ne soient essentiellement bonnes, elles le seront par une bonté qui n'est pas leur essence. Mais cette dernière bonté devra être bonne elle-même, puisqu'elle est être; elle exigera donc une nouvelle bonté pour la rendre bonne, celle-ci de même, et jusqu'à l'infini; nous serons donc obligés de parcourir une série de bontés sans fin, ce qui est absurde. Donc chaque chose est bonne par essence.

Mais Boëce dit, *De la Trin.*, III : « Hors de Dieu, tous les êtres

(1) Nous l'avons dit dans notre dernière note, art. 1 : l'unité est une des propriétés de l'être. En effet, tout ce qui est n'a qu'une forme, qu'une essence, quelles que soient les parties qui le constituent; et tout ce qui devient multiple, divisé dans ses principes, cesse d'être à l'instant. Ainsi le nombre dix, par exemple, ne forme qu'une entité; et si vous retranchez un seul de ses éléments, vous l'anéantissez.

Qu'est-ce que l'unité? C'est ce qui fait qu'une chose est indivisée dans elle-même et divisée de toute autre chose. On voit que l'être ne demanderoit pas une autre définition que l'unité; l'unité est donc une propriété de l'être ou plutôt l'être même; seulement elle y ajoute l'idée d'indivision, voilà tout

Puisque le un est l'être indivisé, il y a autant de sortes d'unités qu'il y a de sortes de choses qui divisent les êtres. Or il y a trois sortes de choses qui divisent les êtres : le genre qui distingue la plante et l'homme, par exemple; l'espèce, qui sépare le cheval et le lion; l'individualité ou le nombre, qui rend Pierre différent de Paul. Il y a donc trois sortes d'unités : l'unité générique, l'unité spécifique et l'unité numérique. La première nie la division du genre, la deuxième la division de l'espèce et la troisième la division du nombre.

L'unité générique et l'unité spécifique résultent, nous n'avons pas besoin de le dire, des propriétés communes et des différences des choses; mais d'où vient l'unité numérique? Tous les thomistes répondent qu'elle vient de la matière. Les individus qui forment une espèce ont les mêmes propriétés essentielles, par conséquent la même forme; qu'est-ce donc qui pourroit les distinguer, sinon la matière qui les individualise? Deux grains de sable sont du sable : si donc ils ne forment pas une seule et même chose, c'est qu'ils sont deux, c'est qu'ils renferment le nombre et partant la quantité, c'est qu'ils sont renfermés dans les limites de la matière.

---

ita et bonum, ut supra habitum est; sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in IV. *Metaph.* : ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

2. Præterea, si bonum est quod omnia appetunt, cùm ipsum esse sit desideratum ab omnibus (1), ipsum esse cujuslibet rei est ejus bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam : ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

3. Præterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est, quæ non sit bona per suam essentiam, oportebit quòd ejus bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas cùm sit ens quoddam, oportet quod sit bona; et si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quæretur; aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem, quæ non erit bona per aliam bonitatem; eadem ergo ratione standum est in primo : res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

Sed contra est, quod dicit Boëtius in lib.

(1) Ut ex cap. 4, *de divinis Nominibus*, § 10, colligitur, ubi omnia pro se singulis bonum appetere dicuntur, quia sui proprii *esse* conservationem appetunt; et § 23, ubi dæmones ipsi hoc appetere indicantur.

sont bons par participation. » Ils ne le sont donc pas par essence.

Conclusion. — Puisque Dieu seul possède la perfection absolue, qu'il trouve son essence dans son être, qu'il a essentiellement tout ce qu'il a et qu'il forme la fin dernière de toute chose, il est seul bon par essence (1).

Il faut dire ceci : Dieu seul est bon par essence. Tout être est bon selon ce qu'il est parfait. Or une chose peut être parfaite de trois manières : d'abord par l'intime constitution de sa substance, ensuite par certains accessoires qui lui sont nécessaires pour déployer toute son énergie, puis par l'accomplissement de la fin qui lui est prescrite : ainsi la première perfection du feu, par exemple, consiste dans l'être qui lui donne sa forme substantielle ; la deuxième, dans la chaleur, la légèreté, la pénétrabilité et d'autres propriétés semblables ; la troisième enfin, dans l'accomplissement de sa destination. Eh bien, Dieu seul, à l'exclusion des choses finies, possède essentiellement ces trois sortes de perfections. D'abord lui seul trouve son essence dans son être ; ensuite il a nécessairement ce que les créatures ont par accident, comme la sagesse, la bonté et les autres attributs de ce genre ; puis aucune fin ne lui est prescrite, mais il est lui-même la fin de toutes choses. Ainsi Dieu seul a dans son essence toutes les perfections ; donc il est seul essentiellement bon.

Je réponds aux arguments : 1° L'unité n'implique pas l'idée de per-

(1) Ces *conclusions*, si embarrassées, si embrouillées, si entortillées, ne sont pas de saint Thomas ; nous éprouvons le besoin d'en avertir le lecteur pour la seconde fois.

---

de Hebd. (1), quòd alia omnia à Deo sunt bona per participationem : non igitur per essentiam.

(Conclusio. — Cùm Deus solus absolutam perfectionem habeat, cujus esse est sua essentia, eique omnia essentialiter conveniant, et omnium rerum sit ultimus finis, ipse solus per essentiam bonus est.)

Respondeo dicendum, quòd solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicujus rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda verò, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia verò perfectio alicujus est per hoc, quòd aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem. Secunda ejus perfectio consistit in caliditate, levitate, et siccitate, et hujusmodi. Tertia verò perfectio ejus est secundum quod in suo loco quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse, et cui non adveniunt aliqua accidentia : sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et alia hujusmodi, sicut ex dictis patet (2). Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quòd solus Deus habet omnimodam perfectionem, secundum suam essentiam : et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis

(1) Sive lib. 3 *de Trinit.*, qui inscribitur : *An omne quod est, bonum sit*, ac *de Hebdomadibus* ob ejus prima verba inscribi solet, ut jam non semel notatum est. Concludit autem ibi bonum esse in omni eo quod est, sed nonnisi productione sui habere ut sit; adeoque participatione dumtaxat bonum esse, non substantia, proindeque simile primo bono non esse, quoniam *primum bonum eo quod est, bonum est ; secundum autem, quoniam ex eo fluxit, cujus ipsum esse bonum est.*

(2) Scilicet qu. 3, art. 4 quoad identitatem *esse* cum essentia ; et art. 6, quoad essentialem predicationem eorum quæ in aliis accidentia sunt et art. 7, quoad resumptionem eorumdem.

fection ; elle énonce seulement l'indivision qui appartient à l'essence des choses. En effet. Les choses composées sont indivisées par l'acte, les choses simples le sont par l'acte et par la puissance. Les choses sont donc unes par essence ; mais elles ne sont pas bonnes de la même manière, comme nous le prouvions tout à l'heure.

2° Les choses créées sont bonnes par leur être ; mais leur être n'est pas leur essence ; donc elles ne sont pas bonnes par leur essence.

3° La bonté des choses créées n'est pas leur essence, mais quelque chose d'accidentel, comme leur être, leurs qualités ou les rapports qu'elles ont avec leur fin. Cette bonté accidentelle est bonne de la même manière qu'elle est être ; or elle est être parce qu'elle est quelque chose elle-même, et non parce qu'une autre chose est en elle ; elle est donc bonne parce qu'elle est quelque chose de bon, et non parce qu'elle a en elle une autre bonté qui la rend bonne.

ARTICLE IV.

Toutes les choses sont-elles bonnes de la bonté divine?

Il paroît que toutes les choses sont bonnes de la bonté divine. 1° Saint Augustin dit, *De la Trin.*, VIII, 3 : « Ecartez les différents biens pour ne considérer que le bien même, si vous le pouvez ; alors vous verrez que Dieu est bon non par tel ou tel bien, mais de tout bien. » Donc chaque chose est bonne par le bien qui est en Dieu.

2° Tous les êtres, comme le dit Boëce, sont bons parce qu'ils ont

---

tantum, quæ unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiæ sunt indivisæ et actu et potentia. Compositorum verò essentiæ sunt indivisæ secundum actum tantùm : et ideò oportet quod quælibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est.

Ad secundùm dicendum, quòd licet unumquodque sit bonum, in quantum habet esse, tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse (1) : et ideo non sequitur quòd res creata sit bona per suam essentiam.

Ad tertium dicendum, quòd bonitas rei creatæ non est ipsa ejus essentia, sed aliquid superadditum, vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona sicut et ens : hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Unde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam bonitatem, quâ sit bona.

ARTICULUS IV.

Utrùm omnia sint bona bonitate divina

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd omnia sint bona bonitate divinâ. Dicit enim Augustinus VIII *de Trinit.* « Bonum hoc, et bonum illud ; tolle hoc, et tolle illud ; et vide ipsum bonum, si potes : ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. » Sed unumquodque est bonum suo bono : ergo unumquodque est bonum ipso bono quod est Deus.

2. Præterea, sicut dicit Boëtius in lib. *de Hebd.*, omnia dicuntur bona, in quantum ordi-

(1) Hinc Boëtius ubi supra : *Ponamus omina quæ sunt, esse bona : intueor aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quòd sunt* Et mox : *Ponatur una cademque substantia bona esse : tunc aliud est substantia, et aliud bonitas*, etc.

(2) De his etiam in 2. 2, quæst. 27, art. 3 ; et *Cont. Gent.*, lib, I, cap. et quæst. 1 de verit. art. 4 ; et *Opusc.* 72, quæst. 6.

leur principe et leur fin dans Dieu : donc ils sont bons de la bonté divine.

Mais les choses sont bonnes autant qu'elles sont êtres. Or elles ne sont pas êtres par l'être de Dieu, mais par leur être propre : donc elles ne sont pas bonnes non plus de la bonté divine, mais de leur propre bonté.

(CONCLUSION. — Toutes les choses sont bonnes de la bonté divine extrinsèquement et virtuellement ; mais elles sont bonnes formellement de leur propre bonté.)

Il faut dire ceci : Les choses relatives peuvent recevoir leurs dénominations et leurs propriétés du dehors ; ainsi les choses localisées les reçoivent du lieu, les choses mesurées de la mesure. Quant aux choses absolues, on est divisé d'opinion. Platon disoit que les espèces ou les formes des choses existoient réellement en elles mêmes, séparées de leur objet, et qu'elles constituoient les individus par leur être substantiel, en les revêtant de leur entité : si bien que Socrate étoit homme en vertu de l'idée de l'homme (1). Et comme il posoit les idées abstraites

(1) Lorsque nous considérons les qualités communes des êtres indépendamment des différences qui les distinguent, comme l'individualité, la relation, le temps, le lieu, nous nous formons les idées générales d'animalité, de rationalité, d'humanité, par exemple : voilà ce que nous avons expliqué déjà ; mais quelle est l'essence de ces idées générales ? sont-elles des fictions passagères ou des entités réelles ? existent-elles dans la nature des choses ou seulement dans la conception de l'esprit ? C'est ce que nous allons examiner.

Quelques auteurs du moyen âge, reproduisant l'opinion de quelques anciens philosophes, ont représenté les idées générales, sous le nom d'*universaux*, comme de purs jeux de l'imagination, comme des rêves des ités de toute réalité : Les notions métaphysiques, les concepts abstraits n'existent, disoient-ils, ni dans la nature ni dans l'esprit ; et toutes les opinions, toutes les doctrines, toutes les sciences ne reposent que sur des mots vides de sens. Ces sectaires s'appeloient *nominaux*. Leur chef fut Guillaume Ockam, cordelier anglois qui vivoit dans le quatorzième siècle, surnommé l'*Invincible*, et aussi le *vendeur de mots*.

Platon disoit que les idées générales existoient de fait dans la nature, hors de l'intelligence, *a parte rei*. Espèces et formes de toute chose, ces idées générales s'impriment dans la matière corporelle comme le sceau dans la cire, et l'on voit éclore la multitude des individus ; puis, avant l'alliance de l'âme avec le corps, elles marquent leurs traits caractéristiques dans l'intelligence, et voilà le type de toute vérité, l'origine de toute connoissance, la base du monde intellectuel.

---

nantur ad Deum (1), et hoc ratione bonitatis divinæ : ergo omnia sunt bona bonitate divinâ.

Sed contra est, quod omnia sunt bona in quantum sunt ; sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium : ergo non omnia sunt bona bonitate divinâ, sed bonitate propriâ.

(CONCLUSIO. — Omnia sunt bona divinâ bonitate extrinsecè et causaliter, bonitatibus verò propriis formaliter.)

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet in his, quæ relationem important, aliquid ab extrinseco denominari, sicut aliquid denominatur locatum à loco, et mensuram à mensura. Circa verò ea, quæ absolutè dicuntur, diversa fuit opinio. Plato enim posuit omnium rerum species separatas, et quòd ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando (2), ut puta quòd Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat per se hominem et per se

(1) Non sic expressè quidem quoad verba, sed implicitè quoad sensum, quando non esse bona dicit nisi prout a bono defluxerunt. Atqui hoc ipso quòd à bono velut à principio defluxerunt, ad bonum quoque velut ad finem ordinantur.

(2) Ut Philosophus refert lib. I. *Metaph.*, text. 6, sive cap. 6, ubi hanc ejus rationem fuisse ait quòd sensibilia defluant, solæ autem ideæ vel species universales immotæ sint.

de l'homme et du cheval en les appelant l'homme et le cheval par soi, de même il affirmoit l'idée abstraite de l'être et du un, sous les dénominations de l'être et du un par soi, qui se communiquent à tout ce qui a l'existence et l'unité. Or l'être et le un par soi formoient, pour notre philosophe, le bien suprême; et parce que le bon est synonyme de l'être ainsi que le un, le bien même étoit Dieu, de qui toutes les choses tiennent leur bonté par participation. Sans doute cette opinion est fausse en ce qu'elle montre les espèces des choses subsistant par elles-mêmes, hors de leur objet, et le philosophe de Stagyre a fait ressortir cette erreur dans tout son jour; mais nous n'en devons pas moins admettre un premier principe qui est être et bon par essence, principe que nous appelons Dieu, comme nous l'avons vu précédemment. Toutes les choses sont donc êtres et bonnes par le premier être et par le premier bien; car elles participent à sa nature en vertu d'une ressemblance, quoique d'une ma-

Le contact de la masse charnelle peut bien obscurcir et défigurer les nobles linéaments de la céleste empreinte; mais la contemplation dissipe les nuages de la terre dont nous sommes pétris, fait ressortir les images divines dans leur splendeur et dans leur pureté primitive, si bien que les idées ne sont que des réminiscences. Pendant le moyen âge, quelques docteurs, Oudart, Scot et d'autres, ont soutenu, sinon la théorie de Platon dans tous ses points, du moins la réalité subjective des universaux. On les appeloit les *réalistes*.

A la suite d'Aristote, saint Thomas, se plaçant entre les deux opinions que nous venons d'exposer, établit, d'une part, que les idées générales existent réellement dans l'intelligence; d'une autre part, qu'elles n'ont aucune réalité dans la nature des choses. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire, aujourd'hui, de prouver ces deux propositions. L'homme ne trouve-t-il pas au fond de lui-même la conscience qu'il a des concepts universels, par exemple la notion de l'accident, de la substance, de l'être? Refuser aux idées générales toute entité réelle, les représenter comme de fausses lueurs qui trompent l'intelligence, c'est protester contre les plus profondes conceptions de la philosophie, contre les plus sublimes contemplations du génie, aussi bien que contre la vérité du langage; c'est détruire toute religion, toute science et toute certitude. Mais il ne seroit pas moins absurde d'accorder aux idées générales l'existence subjective, de les représenter comme de véritables substances. Qu'est-ce que la longueur, la triangularité, l'humanité, sinon de simples aperçus de l'esprit? Qui dira que la grandeur est un être réel, existant en lui-même, agissant par sa propre vertu? Les idées abstraites représentent les essences des choses, et les essences n'existent pas hors des êtres qu'elles constituent.

Inutile d'insister. On comprend maintenant, et cela nous suffit, la doctrine que notre saint auteur prête à Platon; on comprend dans quel sens le philosophe grec disoit « que les espèces ou les formes des choses existoient réellement en elles-mêmes,..... et constituaient les individus par leur être substantiel. »

---

equum; ita ponebat ideam entis, et ideam unius separatam, quam dicebat per se ens et per se unum : et ejus participatione unumquodque dici ens, vel unum : hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum bonum; et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum : ipsum per se bonum dicebat esse Deum, à quo omnia dicuntur bona per modum participationis. Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc quòd ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat (1) : tamen hoc absolutè verum est, quòd aliquid est primum quòd per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet; huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis,

(1) Et imprimis ratione quòd præter cœlum sensibile, aliud quoque dari oporteret; at immobile illud esse absurdum foret; mobile autem esse foret impossibile, ut videre est lib. III *Metaph.*, text. 7, vel cap. 2 ac deinceps.

mère éloignée et défectueuse, comme nous l'avons dit en son lieu. Ainsi tout est bon par la bonté divine, cause exemplaire, efficiente et finale de toute bonté. Cependant les choses ont aussi, pour forme inhérente et caractéristique, un certain bien, qui est leur similitude du bien suprême. Il y a donc une seule bonté pour toutes choses, mais il y a aussi plusieurs bontés.

Ces observations renferment la réponse aux arguments.

QUESTION VII.

De l'infinité de Dieu.

Après avoir parlé de la perfection de Dieu, nous devons traiter de son infinité et de son existence dans les choses; car il doit être partout, dans tous lieux, s'il est sans limites et sans fin.

Quatre questions se présentent sur le premier point : 1° Dieu est-il infini? 2° Y a-t-il autre chose que Dieu qui soit infini par essence? 3° Peut-il y avoir un infini en étendue? 4° Peut-il en exister un en multiplicité?

---

licet remote et defic enter, ut ex superioribus patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multæ bonitates (1).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO VII.

De infinitate Dei, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem divinæ perfectionis, considerandum est de ejus infinitate, et de existentia ejus in rebus. Attribuitur enim Deo quòd sit ubique in omnibus rebus, in quantum est incircumscriptibilis et infinitus.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm Deus sit infinitus. 2° Utrùm aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam. 3° Utrùm aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem. 4° Utrùm possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

(1) Nempè sua bonitas in singulis, quasi derivatio quædam vel effluxus divinæ in singula; sicut et omnes illi quos calefacit ignis, uno eodemque calore calefiunt efficienter, sed singuli calorem suum quo formaliter denominantur, in se habent.

ARTICLE I.

Dieu est-il infini?

Il paroît que Dieu n'est pas infini. 1° Tout infini est imparfait, parce qu'il implique l'idée de matière et de parties, comme le dit Aristote dans la *Métaphysique*. Or Dieu est souverainement parfait : donc il n'est pas infini.

2° Le fini et l'infini renferment, d'après le même philosophe, la quantité. Or Dieu ne renferme pas la quantité puisqu'il n'est pas un corps, ainsi que nous l'avons démontré précédemment : donc il n'est pas infini.

3° Ce qui est ici et n'est pas là est fini quant au lieu; donc ce qui est ceci et n'est pas cela est fini quant à la substance. Or Dieu est ceci et n'est pas cela, par exemple il n'est ni le bois ni la pierre : donc Dieu n'est pas infini quant à la substance.

Mais saint Jean Damascène dit, *De la foi orth.*, I, 4 : « Dieu est infini, éternel et dans tout lieu (1). »

(Conclusion. — Comme Dieu n'a pas l'être dans un sujet, mais qu'il est lui-même son être subsistant, il est infini et parfait.)

Il faut dire ceci : Tous les anciens philosophes attribuoient, comme le remarque Aristote, l'infinité au premier principe, car la raison leur montroit que les êtres en découlent à l'infini. Mais comme plusieurs se

(1) On lit dans le *Psaume* CXLIV, 3 : « Jéhovah est grand et au-dessus de toute louange, sa grandeur n'a pas de bornes. » Et dans *Job*, IX, 7 et suiv. : « As-tu pénétré dans le sanctuaire de la divinité? As-tu compris la perfection du Tout-Puissant? Il est plus élevé que les cieux, comment pourrois-tu l'atteindre! Il est plus profond que l'enfer, comment pourrais-tu le pénétrer? Il est plus étendu que la terre, et plus vaste que la mer. « *Isaïe*, XL, 12 : « Qui a mesuré les eaux dans le creux de sa main, et qui, de cette main étendue, a pesé les cieux? qui a soutenu de trois doits la masse de la terre? qui a mis les collines en équilibre?

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit infinitus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis et materiæ, ut dicitur in III. *Physic.*; sed Deus est perfectissimus : ergo non est infinitus.

2. Præterea, secundum Philosophum in I. *Phys.*, finitum et infinitum conveniunt quantitati; sed in Deo non est quantitas, cùm non sit corpus, ut suprà ostensum est : ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Præterea, quod ita est hic, quod non alibi, est finitum (2) secundum locum : ergo quod ita est hoc, quod non est aliud, est finitum secundum substantiam; sed Deus est hoc et non est aliud, non enim est lapis nec lignum : ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed contra est, quod dicit Damascenus, « quòd Deus est infinitus, et æternus (3), et incircumscriptibilis. »

(Conclusio. — Cùm esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse Deus sit suum esse subsistens; infinitus et perfectus est.)

Respondeo dicendum, quòd omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio,

(1) De his etiam I. *Sent.* dist. 43, qu. 1, art. 1 ; et *Cont. Gent.* lib. 1, cap. 43, et qu. 1 de potent. art. 2; et *Opusc.* 3, art. 18, 19 et 20

(2) Hinc Damascenus lib. 1, *De fide orthod.* cap. 4 : *Quomodo non est in loco circumscriptum ad quod movetur ?*

(3) Seu *principio carens*, ἀνάρχος, ubi supra.

trompoient sur la nature de ce principe, ils durent se tromper aussi sur son infinité; pensant qu'il n'étoit autre chose que la matière, ils lui prêtèrent l'infini matériel, et firent du premier principe un corps sans limites.

Qu'est-ce donc qu'être infini? C'est, comme le dit Aristote, n'être pas fini. Or la matière est en quelque sorte finie par la forme, et la forme par la matière. D'abord la matière est finie par la forme : car tant qu'elle n'a pas cette entité pour compagne, elle peut en recevoir une multitude; mais quand elle est devenue le support d'une seule, elle est déterminée, limitée par elle. Ensuite la forme est finie par la matière : car, envisagée dans elle même, elle peut s'appliquer à une foule d'êtres; mais dès qu'elle a été reçue dans son sujet, elle est limitée à telle ou telle chose. D'un autre coté, la matière est perfectionnée par la forme qui la rend finie; si bien que l'infini considéré du côté matériel implique l'idée d'imperfection, puisqu'il est la matière sans forme. Au contraire, la forme n'est pas perfectionnée, mais plutôt limitée par la matière; en sorte que l'infini formel implique, comme tel, l'idée de perfection. Or la forme la plus complète de toutes, c'est l'être, comme on l'a vu plus haut. Puis donc que l'être divin n'est pas un être reçu dans un sujet, mais l'être subsistant en lui-même, il s'ensuit manifestement que Dieu est infini et parfait.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui précède résout la première objection.

2° Le terme ou la fin de la quantité est comme sa forme; car la figure

---

ut dicitur in III. *Phys.* (1). Et hoc rationabiliter, considerantes res effluere à primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium.

Considerandum est igitur quòd infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum: finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma verò finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa; sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinatè hujus rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur: et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiæ habet rationem imperfecti, est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur : unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maximè formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cùm igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est, quòd ipse Deus sit infinitus (2) et perfectus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd terminus quan-

(1) Colligitur ex text. 30, sive cap. 4, ubi et subjungitur quòd quicunque alias causas rerum non faciunt præter ipsummet infinitum, affirmant illud omnia continere, ut et omnia gubernare, non autem illi qui vel amicitiam vel intellectum tanquam causas agnoscunt præter ipsum, iidem porrò qui non aliud principium quàm infinitum agnoverunt, sicut Anaximander et alii physiologi, divinum quoque ac immortale posuerunt, ut Philosophus rursum ibi notat.

(2) Huc pertinet quod extra de summa Trinitate et fide catholica ex concilio Lateranensi sub Innocentio III, ut cap. *Firmiter* videre est, definitur *immensus* : Eo enim dimensione caret (quod est immensum esse) quia infinitus est ἀδιάστατος ὅτι ἄπειρος), ait Maximus martyr.

qu'elle trace par la circonférence où elle se termine est une forme quantitative. L'infini qui renferme la quantité est donc l'infini matériel. Or ce n'est pas, comme on vient de le voir, cette sorte d'infini qu'on attribue à Dieu.

3° Par cela seul que l'être divin subsiste dans lui même et non dans un sujet, l'infini qui appartient à Dieu diffère de tous les autres infinis. Si la blancheur subsistoit par elle-même, elle seroit toute autre chose que la blancheur qui existe dans un sujet.

ARTICLE II.

Y a-t-il autre chose que Dieu qui puisse être infini par essence?

Il paroît qu'autre chose que Dieu peut être infini par essence. 1° L'efficacité d'une chose est en proportion de son essence. Si donc l'essence de Dieu est infinie, son efficacité l'est aussi; donc il peut produire un effet infini, puisque l'effet dépend de l'efficacité de la chose; donc il peut y avoir autre chose que Dieu qui soit infini.

2° Tout ce qui a une force infinie a une essence infinie. Or l'intelligence créée a une force infinie, puisqu'elle embrasse l'universel, qui peut s'étendre à une infinité de choses. Donc l'intelligence créée a une essence infinie.

3° La matière première est autre chose que Dieu, comme nous l'avons montré dans une discussion précédente. Or la matière première est infinie; donc autre chose que Dieu peut être infini.

Mais tout ce qui est infini ne peut venir d'un principe, ainsi que le dit

---

titatis est sicut forma ipsius: cujus signum est, quod figura quæ consistit in terminatione quantitatis est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiæ, et hoc infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est.

Ad tertiam dicendum, quòd ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quòd non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto.

ARTICULUS II.

Utrùm aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiam.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiæ ejus. Si ergo essentia Dei est infinita, oportet quod ejus virtus sit infinita : ergo potest producere effectum infinitum, cùm quantitas virtutis ex effectu cognoscatur.

2. Præterea, quicquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam (2); sed intellectus creatus habet virtutem infinitam, apprehendit enim universale quod se potest extendere ad infinita singularia : ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

2. Præterea, materia prima aliud est à Deo, ut suprà ostensum est (3); sed materia prima est infinita : ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum.

Sed contra est, quòd infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in III. *Phys.* (4).

(1) De his etiam infra, quæst. 14, art. 12, et quæst. 86, art. 2; ut et I. *Sent.*, dist. 43, qu. 1, art. 2; et super lib. I. *Metaph.*, text. 10.

(2) Colligitur ex lib. 1 *De cœlo et mundo*, text. 71.

(3) Quæst. 3, art. 8, ad 3, ubi *diversa* non *differens dicitur*.

(4) Vel indicatur saltem text. 30, sive cap. 4, ut jam supra

Aristote. Or tout ce qui n'est pas Dieu vient de Dieu comme du premier principe. Donc il n'y a que Dieu qui soit infini.

(Conclusion. — Dieu seul est infini par essence et absolument ; les autres êtres sont finis absolument et infinis relativement.)

Il faut dire ceci : Il peut y avoir hors de Dieu des infinis relatifs ; mais il ne peut y avoir d'infinis absolus. En effet, pour parler d'abord de l'infini matériel, il est incontestable que tout être en acte a une forme et que sa matière est déterminée limitée par cela même. Mais comme la matière revêtue d'une forme substantielle conserve l'aptitude de recevoir une multitude de formes accidentelles, l'être fini absolument peut être infini relativement : ainsi le bois est fini dans sa forme actuelle ; mais il est infini sous un autre rapport, en tant qu'il peut changer de figures à l'infini. Quant à l'infini formel, on voit aussi clairement que les êtres mêlés de forme et de matière sont finis absolument et qu'ils ne sont infinis d'aucune manière S'il est des formes créées qui n'existent pas dans la matière, mais en elles-mêmes, comme plusieurs le pensent des anges (1), ces formes auront bien l'infinité sous un rapport, en tant qu'elles ne sont ni limitées, ni restreintes par la matière ; mais comme leur être n'est pas leur être propre, puisqu'elles l'ont reçu du dehors, il est nécessairement borné à une nature déterminée. Il ne peut donc être absolument infini.

Je réponds aux arguments : 2° Un être créé n'est pas son être à soi même, car être son être à soi-même c'est n'être pas créé. Donc il est impossible qu'un être créé soit absolument infini. Or Dieu ne sauroit, malgré sa toute-puissance, créer une chose qui ne fût pas créée, car cela im-

(1) Plusieurs Pères, surtout dans l'église grecque, ont enseigné que les anges n'étoient pas séparés de toute matière, abolument incorporels. Plus tard le concile de Latran a supposé, comme nous le verrons en son lieu, la spiritualité absolue des anges.

Omne autem quod est præter Deum, est ex Deo, sicut ex primo principio : ergo nihil, quod est præter Deum, potest esse infinitum.

(Conclusio. — Solus Deus per essentiam et simpliciter infinitus est ; alia verò omnia finita simpliciter sunt, infinita verò secundùm quid.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiæ, manifestum est quòd omne existens in actu habet aliquam formam, et sic materia ejus terminata est per formam. Sed quia materia secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales ; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid : ut potè lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, in quantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formæ, sic manifestum est, quod illa, quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquid formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur, erunt quidem infinitæ secundum quid, in quantum hujusmodi formæ non terminantur, neque contrahuntur per aliquam materiam ; sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quòd ipsum ejus esse sit receptum et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc est contra rationem facti, quòd essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum : unde contra rationem facti est, quòd sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet

plique contradiction dans les termes : donc il ne peut créer quelque chose d'absolument infini.

2° Si l'intelligence embrasse en quelque sorte l'infini, c'est qu'elle est une forme spirituelle : ou elle se trouve entièrement séparée de la matière comme dans les anges; ou du moins elle n'est pas le produit des organes corporels si elle est unie à la matière, comme dans l'homme.

3° La matière première n'existe point par elle-même, substantiellement, dans la nature des choses; elle est non pas un être en acte, mais seulement un être en puissance, si bien qu'elle a été concréée plutôt que créée (1). Et quand on la considère comme être potentiel, encore n'est-elle pas infinie d'une manière absolue, mais relativement, car elle ne peut recevoir que des formes matérielles.

ARTICLE III.

Peut-il y avoir un infini actuel en étendue?

Il paroît qu'il peut y avoir un infini actuel en étendue. 1° L'erreur n'existe pas dans les sciences mathématiques; car les principes abstraits ne mentent point comme s'exprime Aristote. Or les sciences mathématiques se servent de l'infini en étendue, puisque le géomètre suppose souvent des lignes infinies dans ses démonstrations. Donc il peut y avoir un infini en étendue.

2° Une chose peut renfermer ce qui n'est pas contraire à l'idée qui la constitue. Or l'infini n'est pas contraire à l'idée de l'étendue, tant s'en

(1) Voir la note de la question III, art. 2, p. 53.

---

habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum, hoc enim esset contradictoria esse simul : ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quòd intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ angelorum (1), vel ad minus potentia intellectiva non est actus alicujus organi in anima intellectiva corpori conjuncta.

Ad tertium dicendum, quòd materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cùm non sit ens in actu sed potentia tantùm : unde magis est aliquid concreatum, quàm creatum. Nihilominus tamen materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

ARTICULUS III.

Utrùm possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum : quia abstrahentium non est mendacium, ut dicitur in II. *Physic.* Sed scientiæ mathematicæ utuntur infinito secundum magnitudinem; dicit enim geometra in suis demonstrationibus : Sit linea talis infinita. Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

2. Præterea, id quod non est contra ratio-

Quæ *separatæ* appellantur, non quod fuerint aliquando conjunctæ, sicut hoc nomen animabus tribui solet; sed quod nihil omnino commercii cum corpore habeant secundum se.

(2) De his etiam qu. 2, de verit., art. 2; et quodl. 9, art. 1; et quodl. 2, art. etiam 1.

faut que la quantité varie entre le fini et l'infini. Donc l'étendue peut renfermer l'infini

3° L'étendue est divisible à l'infini ; car le continu, comme le définit Aristote, n'est autre chose que l'infini divisible. Mais les contraires peuvent se réaliser dans les mêmes choses. Or l'addition est contraire à la division, et l'accroissement à la diminution. Si donc l'étendue peut se diviser à l'infini, elle peut s'augmenter de même ; donc il peut exister une grandeur infinie.

4° Le mouvement et le temps empruntent, comme le dit Aristote, la quantité et la continuité à l'étendue, sur laquelle se meuvent les corps. Or le temps et le mouvement peuvent être infinis, puisque tous les points indivisibles qu'ils marquent dans leur passage sont tout à la fois principe et fin. Donc l'étendue peut être aussi infinie.

Mais tout corps a une superficie. Or la superficie dans ses trois dimensions, n'est autre chose que le terme et la limite d'un corps fini. On peut en dire autant de la ligne, qui est l'élément de la superficie. Il n'y a donc pas d'infini en étendue.

(Conclusion. — Aucun corps, soit physique, soit mathématique, ne peut être infini.)

Il faut dire ceci : Autre chose est d'être infini par essence, autre chose de l'être en étendue. Etablissez donc qu'un corps, par exemple l'air ou le calorique, a ce dernier infini, il ne s'ensuivra pas qu'il ait le premier ; car son essence sera toujours limitée à une espèce par la forme, à un individu par la matière. Ce n'est donc point assez d'avoir prouvé que les

---

nem alicujus, non est impossibile convenire sibi ; sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis, sed magis finitum et infinitum videtur esse passiones quantitatis : ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Præterea, magnitudo divisibilis est in infinitum ; sic enim diffinitur continuum, quod est in infinitum divisibile, ut patet in III. *Phys.* Sed contraria nata sunt fieri circa idem (1) ; cùm ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum, videtur quòd magnitudo possit crescere in infinitum : ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Præterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem à magnitudine, super quam transit motus, ut dicitur in quarto *Phys.* (2). Sed non est contra rationem temporis et motus quòd sint infinita, cùm unumquodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari sit principium et finis : ergo nec contra rationem magnitudinis erit quòd sit infinita.

Sed contra, omne corpus superficiem habet ; sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti : ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie, et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

(Conclusio. — Nullum corpus naturale, nec mathematicum, potest esse infinitum.)

Respondeo dicendum, quòd aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quòd esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis, vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam ; quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideò habito ex præmissis, quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat in-

(1) Sive specie idem, sive genere, ut in *Categoriis*, cap. de oppositis, versus finem, explicat Philosophus.

(2) Colligitur ex textu 99, sive cap. 11, et ex textu 1, 3 ac deinceps, hoc est cap. 12.

choses créées ne sont pas infinies par essence, il faut encore démontrer qu'elles ne le sont point en étendue.

Disons donc que les corps, lesquels forment l'étendue parfaite, l'étendue en tout sens, peuvent être considérés de deux manières : mathématiquement, sous le rapport de la quantité abstraite; physiquement, dans l'idée de matière et de forme (1). Eh bien, les corps physiques, pour commencer par là, ne peuvent être actuellement infinis, cela est de toute évidence. En effet, tout corps physique a une forme substantielle déterminée; et comme la forme substantielle entraîne des accessoires de la même nature, elle a de plus des accidents limités aussi; elle a par conséquent la quantité. Or la quantité est limitée, soit en plus, soit en moins; les corps physiques ne peuvent donc être infinis. La même chose se voit aussi par le mouvement. Tout corps physique a un mouvement physique; mais un corps infini, quel mouvement pourroit-il avoir ? D'abord pas le mouvement en ligne droite : car le corps qui se meut dans cette direction sort de son lieu; mais cela ne pourroit arriver à un corps infini, parce qu'il occuperoit tous les lieux, et que chaque lieu seroit indifféremment son lieu. Il ne pourroit non plus avoir le mouvement circulaire : car, dans ce mouvement, il faut qu'une partie du corps arrive au point qu'a quitté une autre partie; mais deux lignes partant de son centre vers la circonférence s'éloigneront d'autant plus l'une de l'autre qu'elles se prolongeront davantage, et si le corps est sans limites, elles se trouveront enfin séparées par une distance infinie, et la dernière dès lors ne pourra plus parvenir au lieu qu'occupoit la première.

Maintenant, pour le corps mathématique, nous ne saurions le concevoir en acte sans y ajouter l'idée de forme, car aucun être n'est en acte que

(1) Voir la note de la quest. III, art. 1, p. 48.

---

quirere, utrùm aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem.

Sciendum est igitur, quòd corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur : scilicet mathematicè, secundum quod consideratur in eo sola quantitas, et naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quòd non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam; cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet : quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem; corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem : nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum; quod corpori infinito accidere non posset, occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus. Similiter etiam neque secundum motum circularem, quia in motu circulari oportet quòd una pars corporis transferatur ad locum, in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset : quia duæ lineæ protractæ à centro, quanto longius protrahuntur à centro, tantò longiùs distant ab invicem; si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius.

De corpore etiam mathematico eadem ratio est: quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quòd imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est in actu nisi per suam formam. Unde, cum forma quanti in quantum

par sa forme. Or la forme de la quantité est une figure; donc le corps mathématique aura une figure, donc il sera fini, car la figure est renfermée dans une ou plusieurs limites.

Je réponds aux arguments : 1° Le géomètre ne suppose pas, car il n'en a pas besoin, de lignes actuellement infinies ; il suppose des lignes finies en acte, dont il peut retrancher tous les nombres nécessaires à ses opérations. Voilà ce qu'il appelle *lignes infinies*.

2° L'infini n'est pas contraire à l'idée de l'étendue en général, cela est vrai; mais il est contraire à toute espèce d'étendue particulière, par exemple à l'étendue de deux ou de trois coudées, de forme circulaire ou triangulaire, etc. Or ce qui n'est dans aucune espèce ne peut être dans le genre; donc il n'y a pas d'étendue infinie, puisque ses espèces ne le sont pas.

3° L'infini que forme la quantité trouve son principe dans la matière. Or, en divisant le tout, on descend à la matière, car les parties en ont la nature; en additionnant les parties, on remonte au tout, qui a la nature de la forme. On n'arrive donc pas à l'infini par l'addition de l'étendue, mais seulement par sa division (1).

(1) L'infini est ce qui n'a ni terme ni fin. Négatif dans l'expression, il constitue dans l'idée la réalité suprême.

On distingue deux sortes d'infinis : l'infini en acte et l'infini en puissance. L'infini en acte est celui qui existe véritablement, réellement; l'infini en puissance, au contraire, est celui qui n'a pas l'existence, mais qui peut exister. On définit aussi le premier ce qui a toute la plénitude de l'être sans aucune limite, et le second ce qui est limité dans ce qu'il a, mais ne l'est pas dans ce qu'il n'a pas.

Or il y a un infini actuel, et un infini potentiel, ni plus ni moins.

D'abord il y a un infini actuel. En effet, Dieu n'est limité ni par sa nature ni par un autre être : il ne l'est pas par sa nature, puisqu'il ne renferme rien de négatif; il ne l'est pas par un autre être, puisqu'il est le principe de tout. Dieu est donc sans limites, c'est-à-dire infini.

Ensuite il y a un infini potentiel, qui réside dans la matière. La matière, nous l'avons dit précédemment, c'est ce qui peut être et qui n'est pas, c'est une pure puissance ; elle n'a ni

---

hujusmodi, sit figura, oportebit quòd habeat aliquam figuram : et sic erit finitum, est enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu; sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est : et hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum, quòd licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ sive circularis, vel triangularis, et similium. Non autem est possibile in genere esse, quod in nulla specie est : unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cùm nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum, quòd infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est, se tenet ex parte materiæ; per divisionem autem totius accediturad materiam, nam partes se habent in ratione materiæ; per additionem autem accedit ur ad totum, quod se habet in ratione formæ : et ideò non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantùm.

(1) Sive *quæ sub aliquo vel aliquibus terminis continetur* ; ut Boëtius in philosophi *Categorias* lib. 3, cap. de qualitate, ait, et à geometricis eam sic definiri refert. Insinuat et philosophus ipse lib. III. *Physic.*, text. 40, probans corpus non esse infinitum nec esse posse, quia *ratio corporis est ut planitie terminetur*. Additque rationes hîc indicatas et præsertim à motu sumptas, ut hoc ipsum etiam probet : sed pleniùs et expressiùs lib 1, *De cœlo et mundo*. text. 35, ac deinceps usque ad 75 inclusivè.

Le mouvement et le temps ne sont pas en acte tout entiers, mais en partie, successivement, si bien qu'ils ont une potentialité mêlée d'acte. Or l'étendue est en acte tout entière, simultanément. L'infini qui renferme la quantité et qui trouve sa raison dans la matière répugne donc à la totalité de l'étendue, mais il ne répugne pas à la totalité du temps et du mouvement, car la potentialité forme l'essence de la matière.

quantité, ni qualité, ni mode, ni rien qui la détermine ; elle est donc sans limites dans ce qu'elle peut recevoir, c'est-à-dire elle est infinie potentiellement. Mais si vous la rendez réelle de possible qu'elle étoit, si vous la tirez de l'être incomplet pour la faire passer à l'être entier, vous lui donnez une essence, un mode, une forme ; vous en faites une entité particulière, vous la limitez à un individu, vous détruisez par cela même son infinité.

En effet, prenez la première forme de la matière, la quantité, vous produirez la contiguïté, si vous placez plusieurs parties à côté les unes des autres ; la continuité, si vous faites que leurs extrémités se confondent ; la ligne, si vous les prolongez entre deux points ; puis la superficie, puis les trois dimensions, puis le corps. Or toutes ces entités, la longueur, la largeur, la profondeur, la ligne, etc., rentrent toutes dans une catégorie particulière de l'être ; si grandes qu'on les suppose, quelque vastes proportions qu'on leur accorde, elles ont des formes déterminées. Elles ne constituent donc pas un infini en grandeur. Mais, direz-vous sans doute, l'étendue se compose, si loin qu'on remonte dans ses éléments, d'étendues ; car, autrement, le composé différeroit de nature avec le composant : donc toute étendue peut toujours être partagée en des étendues plus petites et celles-ci de même, sans que la division trouve un terme ; la continuité suppose la divisibilité à l'infini. Oui, l'infini est en puissance dans l'étendue, mais essayez de le réaliser ! Vous aurez obtenu une infinité de parties quand vous aurez fini l'infinie divisibilité, quand vous aurez fini l'infini. Vous avez donc beau faire, vous ne sortirez jamais de l'infini potentiel.

Néanmoins, plus les parties deviennent petites par la division, plus leur multitude s'accumule par l'addition ; plus l'étendue décroît, plus le nombre augmente. Mais ajoutez, centuplez, multipliez : vous n'arriverez jamais au tout, jamais vous ne terminerez cette numération sans terme, jamais vous ne finirez ce nombre sans fin. Nous avons donc ici, comme tout à l'heure, un infini potentiel ; voilà tout. L'infini en multiplicité n'est donc point en acte ; il devient toujours, il se fait éternellement, mais il n'existe jamais.

L'étendue et le nombre sont donc la source, nous venons de le voir, de deux progressions corrélatives qui marchent en sens inverse. La première part du divisible et tend au plus petit ; la seconde part de l'indivisible et tend au plus grand. Toutefois, si l'on y regarde de près, on verra que ces deux évolutions se confondent dans une seule ; l'évolution du nombre suit pas à pas l'évolution de l'étendue ; elle la mesure, elle en compte les parties et recueille tout ce qu'elle perd. Il nous reste donc, en dernière analyse, la division de l'étendue. Or que fait-on lorsqu'on divise l'étendue ? On sépare, on décompose, on détruit ; on retranche la longueur, la largeur, la continuité ; on va du déterminé à l'infini, de l'acte à la puissance, de l'être à la matière. L'infini en étendue, et par conséquent l'infini en multiplicité, se réduit donc à l'infini matériel, et voilà pourquoi nous n'avons assigné, dès le principe, qu'un infini en puissance.

Mais cet infini, d'où vient-il ? Déjà nous l'avons dit : il vient de ce que la matière, indifférente de sa nature, pure potentialité, peut recevoir toutes les entités, toutes les formes, toutes les figures. Et cette aptitude, cette possibilité, d'où vient-elle à son tour ? Elle vient de Dieu, qui a renfermé tous les êtres dans les trésors du possible. Ainsi, au lieu de nous faire voir l'infini hors de Dieu, les philosophes nous montrent la puissance infinie de Dieu.

Ad quartum dicendum, quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successivè ; unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu : et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus, esse enim in potentia convenit materiæ.

ARTICLE IV.

Peut-il y avoir un nombre actuel en multiplicité?

Il paroît qu'il peut y avoir une multiplicité actuellement infinie. 1° Ce qui est en puissance peut être réduit à l'acte. Or un nombre multiplié à l'infini est en puissance. Donc il peut y avoir une multiplicité actuellement infinie.

2° Un individu de chaque espèce peut être en acte; or les espèces de figures sont infinies : donc il peut y avoir un nombre infini de figures.

3° Les choses qui ne sont point opposées ne s'excluent pas les unes les autres. Or posé une multitude de choses, on peut en poser une deuxième qui n'est point opposée à la première, puis une troisième, puis une quatrième, ainsi de suite à l'infini. Donc il peut y avoir des infinis actuellement existant.

Mais on lit dans le livre de la *Sagesse*, XI, 21 : « Vous avez tout disposé dans le poids, dans le nombre et dans la mesure. »

(Conclusion. — Une multitude infinie ne peut être en acte ni par soi ni par accident, mais elle peut être en puissance.)

Il faut dire ceci : Il y a deux opinions sur le point qui nous occupe. Quelques philosophes, comme Avicenne et Algazel (1), ont dit qu'il ne

(1) Avicenne, Arabe, de Bokhara en Perse, naquit en 980. Doué d'un esprit vif et pénétrant il savoit le Coran par cœur à 10 ans; à 18, il connoissoit les belles-lettres, la philosophie, les mathématiques, la médecine et la théologie. Il étudia profondément la métaphysique d'Aristote, et mourut empoisonné à l'âge de 37 ans. Ses ouvrages, traitant de la médecine et de la philosophie, ont été imprimés d'abord à Rome, en arabe, l'an 1564, 1 vol. *in-fol.*; puis à Venise, en latin, l'an 1593, 2 vol. *in-fol.*; puis en 1595 et 1608. Les écrits d'Avicenne ont en 28 éditions.

Algazel (Abon-Hamed-Mahammed), philosophe arabe comme Avicenne, né en 1058, fit de

---

ARTICULUS IV.

Utrùm possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile, id quod est in potentia, reduci ad actum; sed numerus est in infinitum multiplicabilis : ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Præterea, cujuslibet speciei possibile est esse aliquod (2) individuum in actu; sed species figuræ sunt infinitæ : ergo possibile est esse infinitas in actu.

3. Præterea, ea quæ non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem; sed positâ aliquâ multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa quæ eis non opponuntur; ergo non est impossibile aliquo iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum : ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed contra est, quòd dicitur *Sapient.* XI : « Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti (3). »

(Conclusio. — Impossibile est esse multitudinem per se, vel per accidens actu infinitam, possibile est autem eam esse in potentia.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim sicut Avicenna et Algazel (1) dixerunt, quod impossibile est esse

(1) De his etiam qu. 2, de verit., art. 10; et quodl. 9, art. 1.

(2) Vel per exponibilem æquivalentem : *Nullum individuum est quod non sit possibile in actu poni*, cùm eadem ratio esse debeat in uno atque in alio.

(3) Seu transpositis verbis : *Omnia in mensura, numero et pondere*, ut jam notatum supra,

peut y avoir une multitude actuellement infinie par soi, mais qu'il peut y avoir une multitude infinie par accident. D'abord il y a multitude infinie par soi, disent ces auteurs, quand un effet exige une infinité de causes et de moyens; mais on voit qu'un pareil effet ne se réaliseroit jamais; car il dépendroit d'actes infinis, dont il ne pourroit traverser la série sans bornes, incommensurable. Ensuite il y a multitude infinie par accident, lorsqu'un effet, sans avoir besoin d'une infinité de causes, les emploie fortuitement pour s'accomplir. Voici un exemple qui va nous le faire comprendre. Cet ouvrier veut exercer son art : plusieurs choses, l'adresse de l'esprit, l'agilité de la main, un marteau, lui sont nécessaires par soi; mais si l'on multiplioit indéfiniment ces moyens d'action, on le réduiroit à l'impuissance d'opérer quoi que ce fût, car son œuvre dépendroit alors d'une infinité de causes. Au contraire, faites intervenir tout cela fortuitement; supposez que notre artisan prend un deuxième marteau parce qu'il a brisé le premier, puis un troisième, puis un centième, puis une foule innombrable, qu'importe le nombre, pourvu qu'il travaille pendant un temps sans fin : il en résultera, concluent nos philosophes, une multitude infinie par accident.

Mais la chose n'est pas ainsi. Toute multitude est dans quelque espèce de la multitude; or les espèces de la multitude se rapportent aux espèces des nombres, dont aucun n'est infini, puisqu'ils sont tous mesurés par l'unité; il ne peut donc y avoir de multitude actuellement infinie, ni par soi, ni par accident. De plus, toute multitude existant dans la nature

rapides progrès dans les sciences et dirigea le collége de Bagdad. Après avoir parcouru plusieurs fois la Palestine et la Syrie, il embrassa ce qu'on appelle la vie monastique dans l'islamisme, et se livra dès lors à la composition de plusieurs ouvrages. On a publié à Cologne, en 1506, *in-4o*, son livre intitulé *De Philosophia et logica Algazeli*. Cet auteur mit ses vastes connoissances au service d'une philosophie fausse et subversive. Averrhoës, qui vint après lui, réfuta ses erreurs dans un ouvrage intitulé : *Destructio destructionum philosophiæ Algazeli*, et qui se trouve dans le 9e vol. des *Œuvres d'Aristote*, avec le commentaire d'Averrhoës.

---

multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit; et hoc est impossibile esse, quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis : unde ejus generatio nunquam compleretur, cùm non sit infinita pertransire.

Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet quòd sit ars in anima, et manus movens, et martellus; et si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis; sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens; accidit enim quòd multis martellis operetur, et nihil differt utrum uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur; per hunc igitur modum posuerunt, quòd possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens. Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum : unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata; et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis

des choses est créée; tout être créé se trouve circonscrit par l'intention du créateur, car l'agent n'opère que pour une fin; les choses créées sont donc renfermées dans certaines limites, d'où suit encore la conséquence que nous déduisions à l'instant même. Mais si la multiplicité ne peut être infinie en acte, elle peut l'être en puissance. Plus on divise un corps, plus augmente le nombre des parties; et comme on arrive à l'infini potentiel par la division du continu, parce qu'on descend à la matière, de même on y arrive par l'addition de la pluralité.

Je réponds aux arguments : 1° Tout ce qui est en puissance passe à l'acte selon le mode de son existence; ainsi le jour s'accomplit, non pas tout entier à la fois, mais successivement. Il n'en est pas autrement de la multitude infinie : elle ne se forme pas tout d'un coup, mais par progression, les nombres s'ajoutent aux nombres indéfiniment.

2° Les espèces de figures tiennent leur infinité du nombre, car elles impliquent toutes, comme la triangulaire, la quadrangulaire, etc., cette dernière entité. Si donc l'infinité numérique ne se réalise pas tout entière à la fois, nous devons dire la même chose de la multiplicité composée de figures.

3° Sans doute on peut poser successivement les choses qui ne sont point opposées les unes aux autres, mais l'infinité est contraire à chaque espèce de la multiplicité. Il ne peut donc y avoir de multiplicité actuellement infinie.

---

comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur (1). Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur, impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam in potentia possibile est, quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. Quantò enim aliquid plus dividitur, tantò plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut suprà ostensum est, eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

Ad primum ego dicendum, quòd unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse : dies enim non reducitur in actum ut sit tota simul, sed successivè; et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum, ut sit totum simul, sed successivè, quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad secundum dicendum, quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum, ut trilaterum, quadrilaterum (2), et sic inde. Unde sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum, quòd sit tota simul : ita nec multitudo figurarum.

Ad tertium dicendum, quòd licet quibusdam positis alia poni non sit eis oppositum, tamen infinita poni opponuntur cuilibet speciei multitudini. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

(1) Quando naturaliter agit, seu conformiter ad naturam, vel ad ordinem naturalem à Deo institutum; et multò minùs Deus ipse : quia ut Philosophus dicit lib. 1 *De cœlo et mundo*, text. 32 : *Deus et naturæ nihil faciunt frustra*. Unde quodlibet agens operatur propter aliquem finem, si ordinate operatur, et multò magis Deus ipse.

(2) Trilaterum scilicet quod latere triplici constat, interdum etiam à Latinis trigonum juxta græcum τρίγωνον, quasi *triangulare* appellatur. Quadrilaterum verò propter quadruplex latus, quod iterum ex græco τετραγωνον dicitur à Latinis per usurpationem vocis *tetragonum* sive *quadrangulare*, cùm anguli (γωνιαι) veluti latera sint, etc.

QUESTION VIII.

De l'existence de Dieu dans les choses.

Comme ce qui est sans limites doit être partout, nous allons parler maintenant de l'ubiquité de Dieu.

Quatre questions se présentent sur ce sujet : 1° Dieu est-il en toute chose? 2° Dieu est-il partout? 3° Dieu est-il en tout lieu par son essence, par sa puissance et par sa présence? 4° Dieu seul est-il partout?

ARTICLE I.

Dieu est-il en toute chose?

Il paroît que Dieu n'est pas en toute chose. 1° Ce qui est au-dessus de tout n'est pas en toute chose. Or Dieu est au-dessus de tout, selon cette parole du Psalmiste, CXII, 4 : « Le Seigneur est au-dessus de toutes les nations. » Donc Dieu n'est pas en toute chose.

2° Ce qui est dans une chose est contenu par elle? Or Dieu n'est pas contenu par les choses, mais il les contient plutôt lui-même : donc Dieu n'est pas dans les choses, mais les choses sont plutôt en Dieu. C'est pourquoi saint Augustin dit que tout est en Dieu plutôt qu'il n'est lui-même quelque part.

3° Plus un agent a de force, plus son action s'étend au loin. Or Dieu est l'agent qui a la plus grande force. Donc son action peut s'étendre aux

---

QUÆSTIO VIII.

De existentia Dei in rebus, in quatuor articulos divisa.

Quia verò infinito convenire videtur quòd ubique et in omnibus sit : considerandum est, utrùm hoc Deo conveniat.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm Deus sit in omnibus rebus. 2° Utrùm Deus sit ubique. 3° Utrùm Deus sit ubique per essentiam et potentiam et præsentiam. 4° Utrùm esse ubique sit proprium Dei.

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit in omnibus rebus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia non est in omnibus rebus : sed Deus est supra omnia, secundum illud *Psal.* CXII : » Excelsus super omnes gentes Dominus, etc. » Ergo Deus non est in omnibus rebus.

2. Præterea, quod est in aliquo, continetur ab eo; sed Deus non continetur à rebus, sed magis continet res : ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus in lib. 83 *Quæst.* dicit (2), quòd in ipso potiùs sunt omnia, quàm ipse alicubi.

3. Præterea, quantò aliquod agens est virtuosius, tantò ad magis distans ejus actio pro

(1) De his etiam I. *Sent.*, dist. 37, quæst. 3, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 68.

(2) Sic enim ibi qu. 20, ubi et rationem hic positam præmittit, *quia quod alicubi est, continetur loco*, additque illud esse corpus.

choses les plus éloignées, donc il n'a pas besoin d'être en toute chose.

4° Les démons existent, et cependant Dieu n'est pas dans les démons : « Car il n'y a pas de rapport entre la lumière et les ténèbres, » comme le dit saint Paul, II. *Cor.* VI, 14. Donc Dieu n'est pas dans tout ce qui existe

Mais un être est partout où il opère; or Dieu opère en toute chose, selon le mot d'*Isaïe*, XXVI, 12 : « Vous faites en nous toutes nos œuvres, Seigneur (1). »

(CONCLUSION. — Puisque Dieu est l'être même par essence, il est intimement dans toute chose.)

Il faut dire ceci : Dieu est dans toutes les choses, non qu'il y soit comme une partie de leur essence ou comme un de leurs accidents, mais il y est comme un agent est présent à son œuvre. Car il faut que l'agent soit en rapport immédiat avec ce qu'il fait, il faut qu'il l'atteigne par son efficacité; d'où Aristote établit dans la *Physique* que le mouvement et le moteur doivent exister en même temps. Or, puisque Dieu est l'être même par essence, il s'ensuit que l'être créé est son propre effet, tout comme l'ignition est l'effet du feu. Et cet effet, Dieu le produit dans les choses, non-seulement quand elles reçoivent l'existence, mais tant

(1) L'Ecriture sainte enseigne partout cette vérité. Le *Deutéronome* dit, IV. 29 : « Sachez donc aujourd'hui et pensez dans votre cœur, que le Seigneur Dieu est dans les hauteurs du ciel et dans les profondeurs de la terre. » *Baruch*, III, 25 : « Le Seigneur est grand, il n'a pas de fin dans son élévation, il est immense. » *Job*, XI, 8 : « Dieu est plus élevé que les cieux...., plus profond que l'enfer...., plus étendu que la terre et plus vaste que la mer. » III, *Rois*, VIII, 27 : « Si les cieux et le ciel des cieux ne peuvent vous contenir, Seigneur, combien moins cette maison que j'ai bâtie ! » *Psaume* CXXXVIII, 6 : « Où irai-je devant votre esprit? où fuir devant votre face ? Si je monte vers les cieux, vous y êtes; si je descends au fond des enfers, vous voilà. » *Jérémie*, XXIII, 24 : « Si un homme se cache dans les ténèbres, ne le verrai-je pas? dit le Seigneur. Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre ? »

---

cedit; sed Deus est virtuosissimum agens : ergo ejus actio pertingere potest ad ea etiam quæ ab ipso distant, nec oportet quod sit in omnibus.

4. Præterea, dæmones res aliquæ sunt, nec tamen Deus est in dæmonibus : non enim est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II. *ad Cor.* VI (1). Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed contra : ubicumque operatur aliquid, ibi est; sed Deus operatur in omnibus, secundum illud *Isa.* XXVI : « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine : » Ergo Deus est in omnibus rebus.

(CONCLUSIO. — Deus, cùm sit ipsum esse per essentiam, est intimè in omnibus rebus.)

Respondeo dicendum quòd Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediatè agit, et suâ virtute illud contingere; unde in VII *Physic.* probatur, quòd motum et movens oportet esse simul. Cùm autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse causatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solùm quando primò esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu opor-

(1) Vel pleniùs : *Quæ societas lucis ad tenebras ? Quæ conventio Christi ad Belial ?* Quod idem est ac *sine jugo*, sive *sine damno*, sicut explicat Beda; et ideo dæmonem significat Deo subjici recusantem; sed expressiùs propter aliam notionem Belial, prout idem est ac *perversus*. Alio porrò instituto hæc Apostolus ibi dicit ut vitandam infidelium communionem notet. Undè immediatè addit : *Aut quæ pars fidelis cum infideli ?* sed hùc accommodari potest.

qu'elles la conservent ; de même que la lumière est produite par le soleil, tant que la terre reste éclairée. Aussi longtemps donc qu'une chose existe, aussi longtemps Dieu est présent à son être. Mais l'être d'une chose, c'est ce qu'elle a de plus intime, c'est ce qui réside le plus profondément en elle, puisqu'il est la forme de tout ce qu'elle renferme. Donc Dieu est en toute chose, et intimement.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu est au-dessus de tout par l'excellence de sa nature ; mais il est aussi dans tout, comme produisant l'être de tout, ainsi que nous venons de le dire.

2° Bien que les choses corporelles soient dans une autre chose comme dans leur contenant, il n'en est pas moins vrai que les choses spirituelles contiennent les choses dans lesquelles elles sont, comme l'âme contient le corps ; et voilà pourquoi l'on dit, par analogie avec les corps, que tout est en Dieu, parce qu'il renferme tout.

3° Quelle que soit la force d'un agent, son action ne peut s'étendre à distance s'il n'agit par un intermédiaire ; et ce qui fait la plus grande force de Dieu, c'est qu'il opère en toute chose immédiatement. Tout est donc près de Dieu, parce que tout est à Dieu en soi. Cependant on dit que les choses sont loin de Dieu par l'infériorité de leur nature, comme on dit que Dieu est au-dessus des choses par la prééminence de ses perfections.

4° Il y a deux choses à considérer dans les démons : la nature qui est de Dieu, et la dépravation du péché qui n'est pas de Dieu. On ne doit donc pas dire purement et simplement que Dieu est dans les démons, mais il faut ajouter qu'il y est autant qu'ils ont l'être. Au contraire, on dit absolument, sans restriction, que Dieu est dans les choses dont la nature n'est pas dépravée.

---

tet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet : esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cùm sit formale respectu omnium quæ in re sunt (ut ex supradictis patet); unde oportet quòd Deus sit in omnibus rebus et intimè.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ, et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus, sicut continens res, tamen per quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso.

Ad tertium dicendum, quod nullius agentis, quantumcunque virtuosi actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per medium agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediatè in omnibus agit : unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare à Deo, per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ ; sicut et ipse est super omnia, per excellentiam suæ naturæ.

Ad quartum dicendum, quòd in dæmonibus intelligitur et natura, quæ est à Deo, et deformitas culpæ, quæ non est ab ipso (1). Et ideo non est absolutè concedendum, quòd Deus sit in dæmonibus, sed cum hac additione, in quantum sunt res quædam. In rebus autem, quæ nominant naturam non deformatam, absolutè dicendum est Deum esse.

(1) Mirum, si positiva deformitas est, nec tamen est à Deo ! Quidni confictores illius hoc advertunt, et alia tam multa quæ alibi plenius ?

ARTICLE II.

Dieu est-il partout ?

Il paroît que Dieu n'est pas partout. 1° Etre partout, c'est être dans tous les lieux. Or Dieu ne peut être dans tous les lieux, puisqu'il n'est pas même dans un seul : « Car les êtres incorporels, dit Boëce, ne sont pas dans le lieu. » Donc Dieu n'est pas partout.

2° Ce que le temps est aux choses successives, le lieu l'est aux choses permanentes. Or l'unité indivisible dans les choses successives, c'est-à-dire dans l'action et dans le mouvement, ne peut être dans des temps différents ; donc l'unité indivisible dans les choses permanentes ne peut être en plusieurs lieux. Mais l'être divin n'est pas successif, il est permanent ; donc il ne peut être en tout lieu, donc il n'est pas partout.

3° Quand un être est tout entier quelque part, rien de lui n'est hors de ce point de l'espace. Or si Dieu est dans un lieu, il y est tout entier, puisqu'il n'a pas de parties : donc rien de lui n'est hors de ce lieu, donc il n'est pas partout.

Mais le Seigneur dit dans *Jérémie*, XXIII, 24 : « Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre ? »

(Conclusion. — Dieu est dans tous les lieux, parce qu'il leur donne la vertu de contenir les objets et qu'il les remplit, non en en bannissant les autres êtres, comme les corps, mais en créant toutes les choses qui les occupent.)

ARTICULUS II.

Utrùm Deus sit ubique.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit ubique. Esse enim ubique, significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco : nam incorporalia, ut dicit Boëtius in lib. *de Hebd.*, non sunt in loco (2). Ergo Deus non est ubique.

2. Præterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus, non potest esse in diversis temporibus : ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis. Et ita non est ubique.

3. Præterea, quod est totum alicubi, nihil ejus est extra locum illum ; sed Deus si est in aliquo loco, totus est ibi, non enim habet partes : ergo nihil ejus est extra locum illum : ergo Deus non est ubique.

Sed contra est, quod dicitur *Hierem.* XXIII : « Cœlum et terram ego impleo (3). »

(Conclusio. — Deus est in omnibus locis, tanquàm in rebus quibus confert virtutem conservativam locati, et est in omnibus locis replens omnia loca, non sicut corpus impediens alia locari, sed causando quòd omnia alia sint in loco, et illum repleant.)

(1) De his etiam I. *Sent.*, dist. 37, quæst. 2, art. 1 et 3; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 68.

(2) Sic enim ibi (sive lib. *An omne quod est, bonum sit*, ut jam sæpè notatum) pro communi animi conceptione quæ doctorum tantum est, ponit *incorporalia in loco non esse :* nec id à vulgo sed à doctis probari ait.

(3) Vel cum nota interrogationis ad majorem emphasim : *Nunquid non cœlum et terram ego impleo? dicit Dominus;* ut vers. 24 subnectitur aliis verbis : *Nunquid non Deus de longinquo, non tantùm de vicino, ego sum,* ad probandum quòd non propinqua tantùm sed longinqua cognoscat; etsi 70 legunt : *Deus appropinquans ego sum et non Deus de longè,* ad probandum quòd ubique sit, ait ibidem Hieronymus.

Il faut dire ceci : Comme le lieu est une certaine chose, les êtres sont dans le lieu de deux manières : d'abord à la façon des choses, comme elles sont les unes dans les autres ; ensuite à l'instar du lieu, comme les objets localisés sont dans tel ou tel point de l'espace. Or Dieu est, sous plusieurs rapports, dans tous les lieux de ces deux manières, et c'est là précisément ce qu'on appelle être partout. De même qu'il est dans toutes les choses comme leur donnant l'être, l'énergie et l'action ; de même il est dans tous les lieux comme leur donnant pareillement l'être et la vertu locative. Et si les objets sont dans le lieu parce qu'ils les remplissent, Dieu remplit aussi tous les lieux, non sans doute à la manière des corps qui en bannissent les autres corps, mais comme les substances spirituelles, sans en exclure les autres êtres ; bien mieux, Dieu remplit tous les lieux, par cela même qu'il donne l'existence aux choses qui les occupent.

Je réponds aux arguments : 1° Les êtres incorporels ne sont pas dans le lieu à la manière des corps, par le contact de la qualité dimensive, mais par le contact de leur vertu (1).

2° Il y a deux sortes d'indivisible. Le premier est le terme du continu, c'est le point dans les choses permanentes et le moment dans les choses successives. Or, puisque le point dans les choses permanentes a une situation déterminée, il ne peut être dans plusieurs parties de l'espace ou dans plusieurs lieux ; et comme le moment dans les choses successives admet un ordre déterminé dans le mouvement ou dans l'action, il ne peut être non plus dans plusieurs parties du temps. Le second indivisible est celui qui n'est pas dans le genre du continu ; il appartient aux sub-

(1) La quantité dimensive, c'est l'étendue. Voir la note de la quest. III, art. 1.

Respondeo dicendum, quòd cùm locus sit res quædam, esse aliquid in loco, potest intelligi dupliciter. Vel per modum aliarum rerum, id est, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco. Vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo secundum aliquid Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primò quidem sic est in omnibus rebus, ut dans eis esse, et virtutem, et operationem : sic enim est in omni loco, ut dans ei esse et virtutem locativam. Item locata sunt in loco in quantum replent locum ; et Deus omnem locum replet, non sicut corpus (corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus), sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi ; imò per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis quæ replent omnia loca.

Ad primum ergo dicendum, quòd incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivæ (1), sicut corpora, sed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd indivisibile est duplex : unum quod est terminus continui, ut punctum in permanentibus et momentum in successivis. Et hujusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis ; et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus

(1) Id est per contactum illius quantitatis quæ locorum spatiis mensuratur, sive per quamdam intervallorum ad se invicem ordinabilem collationem ; secundùm quam dicuntur infra vel supra, intra vel extra, ultra vel citra collocari quæ inesse in loco verè ac rectè asseruntur, ut in prædictum locum Boëtii Gilbertus Porretanus explicat ; ubi et modum illum existendi in loco *protensionem intervallarem* vocat

stances incorporelles, à Dieu, à l'ange et à l'âme. Cet indivisible ne s'attache donc pas au continu comme à quelque chose de sa nature, mais il le touche par son énergie ; et suivant que son action peut s'étendre à une ou à plusieurs choses, s'exercer dans un petit ou dans un grand espace, il est dans un ou plusieurs lieux, dans un petit ou dans un grand.

3° Le tout résulte des parties. Or il existe deux sortes de parties dans les choses : il y a d'abord la partie de l'essence, comme la matière et la forme dans l'être composé, le genre et la différence dans l'espèce ; il y a ensuite la partie de la quantité, comme le point qui divise l'étendue. Eh bien, pour commencer par la dernière sorte de parties, quand un être est tout entier dans un lieu par la totalité de la quantité, rien de lui ne peut être hors de ce lieu, parce que toute la quantité de l'objet localisé est mesurée par la quantité du lieu. Mais la totalité de l'essence n'est pas mesurée par la totalité du lieu ; d'où il suit qu'être dans un lieu par la totalité de son essence, n'empêche pas d'être encore hors de ce lieu. Cela se voit dans les formes accidentelles qui ont la quantité d'une manière accessoire : la blancheur, par exemple, est tout entière, si l'on prend la totalité de son essence, dans les parties de la superficie, car on trouve dans chacune de ces parties la nature complète de son espèce ; mais quand on considère la totalité de la quantité, elle n'est plus tout entière dans chaque partie de la surface. Or, dans les substances incorporelles, la totalité n'existe, soit par elle-même, soit par accident, que sous l'idée complète de l'essence. Ainsi, comme l'âme est tout entière dans toutes les parties du corps, pareillement Dieu est tout entier dans tous les lieux.

---

partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui; et hoc modo substantiæ incorporeæ, ut Deus, angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum, sicut aliquid ejus, sed in quantum contingit illud sua virtute : unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum vel multa, ad parvum vel magnum; secundum hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo vel magno.

Ad tertium dicendum, quòd totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiæ, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei. Est pars quantitatis in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum; quia quantitas locati commensuratur quantitati loci : unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiæ non commensuratur totalitati loci (1), unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiæ in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus quæ secundum accidens quantitatem habent : albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiæ, quia secundum perfectam rationem suæ speciei invenitur in qualibet parte superficiei; si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiæ. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis (2).

(1) Proinde Augustinus *epist.* 57 : *Est per cuncta diffusus Deus* (inquit), *non tamen per spatia locorum quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, atque per totum totus, sed in cœlo totus, in terra totus, nullo contentus loco sed in seipso ubique totus*, etc.

(2) Hanc similitudinem Augustinus loco prædicto insinuat. Et Ambrosius, lib. *De dignitate*

ARTICLE III.

Dieu est-il en tout lieu par son essence, par sa présence et par sa puissance ?

Il paroît que c'est mal définir l'existence de Dieu dans les choses, que de dire qu'il y est par son essence, par sa puissance et par sa présence

1° Etre dans une chose par son essence, c'est y être essentiellement. Or Dieu n'est pas essentiellement dans les choses, puisqu'il n'est de l'essence d'aucune chose. Donc Dieu n'est pas dans les choses par son essence, par sa présence et par sa puissance.

2° Etre dans une chose par sa présence, c'est n'en être pas absent. Or qu'est-ce qu'être dans toutes les choses par son essence ? c'est aussi n'en être pas absent, voilà tout. Donc être dans toutes les choses par son essence ou par sa présence, c'est tout un ; donc il étoit inutile de dire que Dieu est dans les choses par son essence, par sa présence et par sa puissance.

3° Comme Dieu est le principe de toute chose par sa puissance, de même il l'est par sa science et par sa volonté. Or on ne dit pas que Dieu est dans les choses par sa science et par sa volonté ; donc on ne devroit pas dire non plus qu'il y est par sa puissance.

4° Comme la grâce est une perfection accidentelle ajoutée à la substance, il est aussi plusieurs autres perfections qui ont le même caractère. Si donc l'on dit que Dieu est d'une manière spéciale dans certaines créatures par la grâce, on devroit dire aussi qu'il habite en elles particulièrement par toutes les perfections qu'il leur départit.

Mais saint Grégoire dit, dans le Commentaire sur le *Cantique des*

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit ubique per essentiam, præsentiam et potentiam.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd malè assignentur modi existendi Deum in rebus, cùm dicitur, quòd Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam. Id enim per essentiam est in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus, non enim est de essentia alicujus rei. Ergo non debet dici quòd Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

2. Præterea, hoc est esse præsentem alicui rei scilicet non deesse illi : sed hoc est Deum esse per essentiam in omnibus, scilicet non deesse alicui rei ; ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere, quòd Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

3. Præterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

4. Præterea sicut gratia est quædam perfectio superaddita substantiæ rei, ita multæ sunt aliæ perfectiones superadditæ. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quòd secundum quamlibet perfectionem deberet accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit super

conditionis humanæ, cap. 2 : *Sicuti Deus, unus ubique totus est, omnia movens, etc., sic anima in suo corpore ubique tota viget ; non in majoribus corporis membris major, in minoribus minor, etc.*

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 2; et in *Exposit.* lit. sive textus.

Cantiques, V : « Dieu est d'une manière générale dans toutes les choses par sa présence, par sa puissance et par sa substance ; mais il est familièrement dans certaines créatures par la grâce. »

Conclusion. — Dieu est en tout par sa puissance, parce que tout lui est soumis ; il est en tout par son essence, parce qu'il a tout créé immédiatement ; enfin il est en tout par sa présence, parce qu'il connoît tout.)

Il faut dire ceci : Dieu est dans tous les êtres de deux manières : d'abord comme cause agissante, et c'est ainsi qu'il est dans toutes les choses qu'il a faites ; ensuite comme l'objet des opérations de l'âme, en tant que la chose connue est dans celui qui la connoît et la chose désirée dans celui qui la désire (1). Or Dieu est de cette dernière manière dans la créature raisonnable qui l'aime actuellement ou habituellement ; et comme cette présence est une faveur du ciel, ainsi qu'on le verra plus tard, on l'appelle l'existence spéciale de Dieu dans les saints par la grâce.

Maintenant, voulons-nous savoir comment le souverain Être est dans les choses qu'il a faites, commençons par constater le langage humain dans le même ordre d'idées. D'abord on dit que le roi est dans tout le royaume par sa puissance, bien qu'il ne se trouve pas présent dans toutes les provinces soumises à sa domination. Ensuite une personne est par sa présence, et c'est encore ainsi qu'on s'exprime, dans tout ce qu'elle a sous ses regards et dans sa dépendance, par exemple dans tout ce que renferme sa maison, sans qu'elle soit essentiellement dans tous ses appar-

(1) La chose sue et désirée est dans celui qui la sait et la désire, comment? par l'idée qui la représente, et par le désir qui naît de l'idée. Nous trouverons sur cela de plus grands éclaircissements dans la suite.

Cant. Canticor. (1) quòd « Deus communi modo est in omnibus rebus præsentia, potentia et substantia ; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam. »

(Conclusio. — Est Deus in omnibus per potentiam, quia ei omnia subjecta sunt. Est in omnibus per essentiam, quia omnia immediatè creavit. Et in cunctis est per præsentiam, quia omnia cognoscit.

Respondeo dicendum, quòd Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo per modum causæ agentis : et sic est in omnibus rebus causatis ab ipso. Alio modo sicut objectum operationis est in operante : quod proprium est in operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hic igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

In rebus verò aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his, quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licet non sit ubique præsens. Per præsentiam verò suam dicitur aliquid esse in omnibus, quæ in conspectu ipsius sunt, sicut omnia quæ sunt in aliqua domo dicuntur esse præsentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum verò substan-

(1) Nempe in illud *Cant.* V : *Quo abiit dilectus tuus*, etc., ubi ex Gregorio citat Glossa : et si non ex illius Commentario in *Cant.*, sed in Ezechielem *homil.* 8 desumptum est. Non ergo simpliciter *Gregorius super* Cantica, ut in aliis exemplaribus passim, et in Magnif. textu lib. I. *Sent.*, dist. 37, § 1. Nec simpliciter *Glossa super* Cantica, ut exemplar coloniense immutavit. Sed ut conjunctim reponimus ad pleniorem exprimendum indicem, *Gregorius in Glossa super* Cantica.

tements. Enfin un être est par essence dans un lieu, toujours d'après le langage commun, quand sa substance se trouve dans ce point de l'espace.

C'est d'après ce langage que nous devons apprécier la formule dont il s'agit dans cet article. Les Manichéens reconnoissoient, à la vérité, que les choses invisibles et spirituelles sont soumises à la puissance de Dieu; mais ils prétendoient que les choses visibles et corporelles se trouvent sous la puissance du mauvais principe. Il falloit dire contre ces hérétiques que Dieu est dans tous les êtres par sa puissance.

D'autres, tout en admettant que les choses visibles et invisibles sont sous la puissance de Dieu, n'étendoient point sa providence à ce bas monde, disant avec l'impie dans *Job*, XXII, 14 : « Il se promène sur la voûte du ciel sans considérer ce qui est de nous. » Il falloit dire contre ces hommes égarés que Dieu est dans tout par sa présence.

D'autres, enfin, reconnoissoient que rien n'échappe à la Providence, mais ils disoient que Dieu n'a pas créé toute chose immédiatement; dans leur doctrine, Dieu auroit d'abord produit un certain nombre d'êtres et ceux-ci se seroient chargés d'achever son ouvrage. Il falloit dire contre ces insensés que Dieu est dans toutes les créatures par son essence.

Ainsi Dieu est dans tout par sa puissance, en tant que tout est soumis à son pouvoir; dans tout par sa présence, en tant que tout est découvert et nu devant ses yeux; dans tout par son essence, en tant qu'il se trouve en tout comme cause de l'être ainsi que nous l'avons vu.

Je réponds aux arguments : 1° Quand on dit que Dieu est en tout par son essence, cela veut dire qu'il y est non par l'essence des choses, mais

---

tiam vel essentiam dicitur aliquid esse in loco, in quo ejus substantia habetur.

Fuerunt ergo aliqui scilicet Manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subjecta esse spiritualia et incorporalia, visibilia verò et corporalia subjecta esse dicebant potestati principii contrarii (1). Contra hos ergo oportet dicere, quòd Deus sit in omnibus per potentiam suam.

Fuerunt verò alii, qui licet crederent omnia esse subjecta divinæ Potentiæ, tamen Providentiam divinam usque ad hæc inferiora non extendebant; ex quorum persona dicitur *Job*, XXII : « Circa cardines cœli perambulat, nec nostra considerat. » Et contra hos oportuit dicere, quòd sit in omnibus per suam præsentiam.

Fuerunt verò alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediatè esse à Deo creata : sed quòd immediatè creavit primas creaturas, et illi creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quòd sit in omnibus per essentiam.

Sic ergo est in omnibus p[illegible] potentiam, in quantum omnia ejus potes[illegible] subduntur. Est per præsentiam in omn[illegible] in quantum omnia nuda sunt et aperta [illegible]is ejus (2). Est in omnibus per essentia[illegible], in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum : sed per

(1) Apud Epiphanium *hæresi* 66, § 2, ubi *perditissimum atque impiissimum commentum* vocat, et § 6, ubi et Manichæi ad Marcellum insanissimam epistolam et execrandam refert ubi hæc impietas continetur; præter illa quæ passim Augustinus de illo notat.

(2) Usurpatum ex Apostolo *ad Hebr.* cap. IV, ut inferiùs ex professo patebit quæst. 14, art. 5, argum. *Sed contra;* ubi et ad marginem vis græcæ vocis expendetur quæ τετραχηλισμένα pro *nudis et apertis* exprimit.

par sa propre essence ; car il est présent à tout substantiellement comme étant la cause de l'être, ainsi que nous venons de le dire.

2° On l'a vu tout à l'heure : dès qu'une chose est à la portée de notre vue, nous disons qu'elle nous est présente, lors même qu'elle se trouve éloignée de nous substantiellement. Il falloit donc exprimer les deux manières dont Dieu est dans les choses, en marquant qu'il y est par son essence et par sa présence.

3° La science et la volonté sont telles de leur nature, que la chose sue est dans celui qui la sait, et la chose voulue dans celui qui la veut ; de sorte que, par la science et par la volonté, les choses sont plutôt dans Dieu que Dieu dans les choses. La nature de la puissance, au contraire, c'est qu'elle donne à l'être la faculté d'agir sur un autre être ; en sorte que l'agent qui la met en action s'applique à un objet extérieur, et voilà pourquoi l'on peut dire qu'il est dans une chose par sa puissance.

4° De toutes les perfections ajoutées à la substance, la grâce seule fait que Dieu est dans les créatures comme objet connu et aimé, par conséquent la grâce seule fait habiter Dieu spécialement dans les âmes. Au reste, il peut encore résider particulièrement dans l'homme d'une autre manière, par l'union qu'il contracte avec lui ; nous parlerons de cette union plus tard, dans la IIIe partie, quest. II.

ARTICLE IV.

Dieu seul est-il partout ?

Il paroît que le propre de Dieu n'est pas d'être partout. 1° L'universel est partout, selon le Philosophe ; et nous devons en dire autant de la matière première, puisqu'elle se trouve dans tous les corps. Or ni l'une

---

essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid potest dici præsens alicui, in quantum subjacet ejus inspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est. Et ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam et præsentiam.

Ad tertium dicendum, quòd de ratione scientiæ et voluntatis est, quod scitum est in sciente et volitum in volente. Unde secundum scientiam et voluntatem magis res sunt in Deo, quàm Deus in rebus. Sed de ratione potentiæ est, quòd sit principium agendi in aliud, unde secundum potentiam agens operatur et applicatur rei exteriori; et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad quartum dicendum, quòd nulla alia perfectio superaddita substantiæ, facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur, tertia parte, quæstione secunda.

ARTICULUS IV.

Utrùm esse ubique sit proprium Dei.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim secundum Philosophum est ubique, et semper; materia etiam prima, cùm sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 37, qu. 2, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 68, et lib. 4, cap. 17 et 19; et quodl. 13, quæst. 1, art. 2.

ni l'autre de ces deux choses n'est Dieu, comme nous l'avons vu précédemment : donc l'ubiquité n'appartient pas à Dieu seul.

2° Le nombre est dans toutes les choses disposées selon le nombre; or tout l'univers est disposé selon le nombre, comme le dit la *Sagesse*, XI, 21; donc le nombre est dans tout l'univers, c'est-à-dire partout.

3° L'univers est dans sa généralité, d'après le Philosophe, comme un corps parfait. Or l'univers est partout, parce qu'il n'y a pas de lieu hors de ses limites. Donc Dieu n'est pas seul partout.

4° S'il existoit un corps infini, il n'y auroit pas de lieu hors de ce corps; donc il seroit partout, donc l'ubiquité n'est pas le propre de Dieu.

5° L'âme, comme le dit saint Augustin, est tout entière et dans tout le corps et dans chacune des parties du corps. Si donc il n'y avoit qu'un être animé dans le monde, son âme seroit partout. On peut donc concevoir l'ubiquité hors de Dieu.

6° Le même Père dit aussi, dans une de ses *Lettres;* « L'âme sent où elle voit; elle vit où elle sent et elle est où elle vit. » Or l'âme voit pour ainsi dire partout, car elle contemple successivement le ciel entier. Donc l'âme est partout.

Mais saint Ambroise dit, *De l'Esprit-Saint*, 1, 7 : « Qui oseroit donner le nom de créature à l'Esprit-Saint, qui est en tout, partout et toujours, attribut propre de la divinité?

(Conclusion. — Dieu seul peut être en tout lieu primitivement, c'est-à-dire tout entier et non pas en partie.)

Il faut dire ceci : Dieu seul peut être en tout lieu primitivement et par soi. J'appelle être en tout lieu primitivement, être tout entier dans

---

horum est Deus, ut ex præmissis patet. Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea, numerus est in numeratis; sed totum universum est constitutum in numero, ut patet *Sapient.* XI (1). Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo, et ita ubique.

3. Præterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in primo *Cœl. et Mund.* Sed totum universum est ubique, quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Præterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum : ergo esset ubique. Et sic esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Præterea, anima, ut dicit Augustinus in VI *de Trinit.*, est tota in toto corpore, et tota in qualibet ejus parte. Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima ejus esset ubique. Et sic esse ubique non est proprium Dei.

6. Præterea, ut Augustinus dicit in *epist. ad Volusianum* : « Anima ubi videt, ibi sentit : et ubi sentit, ibi vivit : et ubi vivit, ibi est (2). » Sed anima mea videt quasi ubique, quia successivè videt etiam totum co[illegible]m. Ergo anima est ubique.

Sed contra est, quo[illegible] [illegible]mbrosius dicit in lib. *de Spiritu sancto* [illegible] [illegible]uis audeat creaturam dicere Spiritum [illegible]um, qui in omnibus et ubique et semper est? quod utique divinitatis est proprium. »

(Conclusio. — Deum ubique esse oportet, ac primò id est, non secundum partem.)

Respondeo dicendum, quòd esse ubique primò et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique primò, quod secundum se totum est ubique; si quid enim esset ubique secundum di-

(1) Ubi dicitur Deus *omnia in numero disposuisse*, ut jam supra.

(2) Sive paulò aliter et plenius : *Anima ibi sentit ubi videt ; quia et videre sentire est : aut ergo ibi vivit, at per hoc etiam ubi est : aut sentit ubi non vivit : aut vivit ubi non est : nihil horum affirmari sine quadam velut absurditate potest.*

tous les points de l'espace : car, si une chose étoit partout en occupant des lieux différents par ses différentes parties, elle n'auroit l'ubiquité que d'une manière secondaire. Ainsi, quand une personne a les dents blanches, la blancheur appartient d'abord aux dents, puis à la personne. Ensuite être dans tous les lieux par soi, c'est n'y pas être par accident, je veux dire en vertu d'une supposition ; car, pour établir qu'un grain de millet est partout, il suffiroit de supposer qu'il n'y a pas d'autres corps, ni par conséquent pas d'autre lieu que celui qu'il occupe. Une chose est donc en tout lieu par soi, quand elle y est dans toutes les suppositions possibles. Or Dieu possède en propre cette sorte d'ubiquité : quelque lieu que l'on suppose, quand on en imagineroit un nombre infini par delà ceux qui existent, il seroit encore dans tous ces lieux, puisque rien n'est que par lui. Ainsi donc, être partout primitivement et par soi, c'est l'attribut exclusif de Dieu; car si nombreux que soient les lieux qu'on puisse concevoir, il s'y trouve nécessairement, non par ses parties, mais par lui-même (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'universel et la matière première sont, à la vérité, partout; mais ils n'ont point partout le même être.

2° Comme le nombre appartient à la catégorie des accidents (2), il est

(1) Les scolastiques ont agité la question de savoir si Dieu est dans les *espaces imaginaires*, c'est-à-dire dans les lieux que l'imagination peut se représenter par delà les mondes et hors des temps. Si ces espaces existoient réellement, Dieu les habiteroit par sa présence; car c'est lui-même, saint Thomas vient de nous le dire, qui leur donneroit l'existence. Mais comme ces lieux n'existent pas, qu'ils sont de pures chimères de l'imagination, Dieu ne s'y trouve point par sa présence : car « il seroit absurde de prétendre, selon saint Bonaventure, que Dieu est dans un lieu qui n'est pas, » et saint Thomas nous dira plus tard que « il n'y a rien dans le néant. » Lorsque le monde étoit encore dans les trésors du possible, où Dieu existoit-il? « Singulière question! répond saint Bernard, vous ne pouvez demander dans quel lieu étoit le souverain Etre, lorsque le lieu n'existoit pas encore. » — Avant la création du monde, reprend saint Augustin, Dieu étoit en lui même. » C'est ce que nous révèle saint Jean, I, 1 : « Le Verbe étoit en Dieu. »

(2) Aristote définit le nombre « la multiplicité mesurée par l'unité. Or l'unité et la multiplicité n'existent que parce qu'il y a des substances unes et des subtances multiples.

---

versas partes in diversis locis existens, non esset primò ubique, quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primo : sicut si homo est albus dentem (1), albedo non convenit primò homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id, cui non convenit esse ubique per accidens, id est, propter aliquam suppositionem factam : quia sic granum milii esset ubique, supposito quòd nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est, quod qualibet positione facta sequitur illud esse ubique. Et hoc propriè convenit Deo (2) : quia quotcumque loca ponantur, etiam si ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primò et per se convenit Deo, et est proprium ejus : quia quotcumque loca ponantur, oportet quòd in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

Ad primum ergo dicendum, quòd universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

Ad secundum dicendum, quòd numerus cum

(1) Latinâ planè phrasi, *secundum dentem*. Nec in edit. colon. scrupulosiùs immutandum fuerat, *albus dente*.

(2) Non quòd propriè sit in loco, cùm ei locus potiùs adsit, ex Boëtio, lib. I. *de Trin.*; sed quia juxta modum quo dici potest esse in loco, ei proprium est ut sit in omni loco.

dans le lieu non par soi, mais d'une manière accessoire. D'ailleurs il n'est pas tout entier dans toutes les choses nombrées, il y est seulement en partie. Ainsi le nombre n'est en tout lieu, ni primitivement, ni par soi.

3° L'univers, considéré comme corps, comme ensemble organique, n'est point partout primitivement, parce qu'il n'est pas tout entier dans tous les lieux, mais par ses parties. Il n'y est pas non plus par soi; car si l'on supposoit d'autres lieux que ceux qui existent, il n'y seroit pas.

4° Supposez un corps infini, il sera partout, mais selon ses parties.

5° S'il n'y avoit qu'un être animé dans le monde, son âme seroit partout, il est vrai; mais elle y seroit par accident, et non primitivement.

6° Quand on dit que l'âme voit quelque part, cela peut signifier deux choses : d'abord qu'elle voit un objet extérieur, hors du lieu où elle est; ensuite qu'elle a la représentation de cet objet en elle-même, dans le point où elle se trouve. Dans le premier sens, quand l'âme voit le ciel, il est vrai qu'elle voit dans le ciel et qu'elle y sent par cela même; mais il ne s'ensuit pas qu'elle vive ou soit dans le ciel : car être et vivre n'impliquent pas, comme voir et sentir, un acte qui passe à un objet extérieur. Dans le second sens, au contraire, l'âme est et vit où elle sent et voit, puisqu'elle exerce ces opérations dans elle-même; mais personne n'en conclura qu'elle est partout.

---

sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco. Nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem; et sic non sequitur quòd sit primò et per se ubique (1).

Ad tertium dicendum, quòd totum corpus universi est ubique, sed non primò, quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes. Nec iterum per se, quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad quartum dicendum, quòd si esset corpus infinitum, esset ubique, sed secundum suas partes.

Ad quintum dicendum, quòd si esset unum solum animal, anima ejus esset ubique non primò quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum, quòd cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod hoc adverbium, *alicubi*, determinat actum videndi ex parte objecti. Et sic verum est quòd dum cœlum videt, in cœlo videt; et eadem ratione in cœlo sentit, non tamen sequitur quòd in cœlo vivat vel sit, quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius objectum. Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit à vidente. Et sic verum est quòd anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit secundum istum modum loquendi, et ita non sequitur quòd sit ubique.

(1) Addi etiam potest quòd cùm dicitur *Sap.* XI : *Omnia in numero disposuisti*, non designatur ipse numerus numeratus, qui rebus inexistat; sed ordo tantùm sapientiæ Dei per quam omnia tam solerter et scitè disposuit, metaphorico sensu indicatur. Nec porrò necesse est de generali rerum conditione locum illum intelligere formaliter, quamvis ad eam rectè accommodetur, seu propriè de pœnis quas juxta culpæ modum Deus ibi dicitur inflexisse, ut in eadem verba Theodoretus notat.

QUESTION IX.

De l'immutabilité de Dieu.

Après ce qui précède, nous devons parler de l'immutabilité, puis de l'éternité de Dieu ; car ce dernier attribut est la conséquence du premier.

Deux questions se présentent sur l'immutabilité : 1° Dieu est-il absolument immuable? 2° Dieu est-il seul immuable ?

ARTICLE I.

Dieu est-il absolument immuable?

Il paroît que Dieu n'est pas absolument immuable. 1° Tout ce qui se meut est sujet au changement. Or saint Augustin dit, *sur la Genèse*, VIII, 20 : « L'esprit créateur se meut, bien que ce ne soit ni dans le temps ni dans le lieu. Donc Dieu est muable, au moins sous quelque rapport (1).

2° On lit dans le *Livre de la Sagesse*, VII, 24 : La sagesse est plus

(1) Le mot *mouvement* s'emploie dans l'ancienne philosophie, et même dans le langage ordinaire, de trois manières.

D'abord il se prend au pied de la lettre, dans le sens propre, pour signifier le changement de place, le transport d'une chose dans un endroit où elle n'étoit pas, le passage d'un corps d'un lieu à un autre dans un temps déterminé, en parcourant par des attouchements successifs les parties de l'étendue. C'est ici le mouvement dont la physique et particulièrement la mécanique pose les lois et les principes ; c'est le mouvement que nous appelons naturel ou violent, simple ou composé, rectiligne ou curviligne ; en un mot, c'est le mouvement local.

Ensuite le même mot désigne, dans un sens plus étendu, le passage d'un état à un autre état, le changement. Quand l'enfant devient homme, il parcourt toute une évolution progressive pour arriver de l'enfance à l'âge virit ; lorsqu'un œuf devient un poulet, il passe d'un règne de la nature dans un autre ; lorsqu'un grain devient une plante, il y a mouvement entre les termes de la matière et de la forme. Dans toutes ces transformations, l'être existoit, mais

---

QUÆSTIO IX.

De Dei immutabilitate, in duos articulos divisa.

Consequenter considerandum est de immutabilitate et æternitate divina, quæ immutabilitatem consequitur.

Circa immutabilitatem verò quæruntur duo : 1° Utrùm Deus sit omnino immutabilis. 2° Utrùm esse immutabile sit proprium Dei.

ARTICULUS I.

Utrùm Deus sit omnino immutabilis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit omnino immutabilis. Quicquid enim movet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed sicut dicit Augustinus *super Gen. ad litteram :* « Spiritus creator movet se, nec per tempus, nec per locum. » Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea, *Sap.* VII, dicitur de Sapientia, quòd « est mobilior omnibus mobilibus. » Sed Deus est ipsa sapientia : ergo Deus est mobilis.

(1) De his etiam I. *Sent.*, dist. 8, quæst. 3, art. 1 ; et *Opusc.* III, cap. 3.

mobile que tout mouvement (1). Or Dieu est la sagesse même : donc Dieu est mobile et muable par conséquent.

3° *S'approcher* et *s'éloigner* marque mouvement. Or saint Jacques dit, *Epît.*, IV, 8 : « Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous. » Donc Dieu est sujet au changement.

Mais on lit dans *Malachie*, III, 6 : « Je suis le Seigneur, et je ne change point (2). »

(Conclusion. — Dieu étant le premier être, souverainement simple, infini par essence, il est absolument immuable.)

Il faut dire ceci : L'immutabilité de Dieu dérive, comme une conséquence nécessaire, des vérités que nous avons établies dans les questions précédentes.

Premièrement. Nous avons démontré qu'il y a un premier être appelé

il devint ce qu'il n'étoit pas; ce qu'il n'étoit pas, il pouvoit le devenir. Le mouvement réalise donc, quoi? Non pas le mobile, mais sa potentialité; Aristote a donc pu le définir « l'acte du possible autant que possible. » D'après cette définition, qui nous semble d'une exactitude rigoureuse, les anciens philosophes distinguoient le mouvement d'accroissement et d'altération, de génération et de corruption, et de diminution. Laissons à la suite de la discussion le soin de nous éclairer sur tout cela; contentons-nous de remarquer ici que *mouvement* et *changement* sont synonymes dans les docteurs du moyen âge. Cette simple observation nous donne la clef de plusieurs passages de saint Thomas, il suffit de lire quelques lignes de notre article pour s'en convaincre.

Enfin le terme que nous expliquons désigne, dans le sens le plus large, les opérations de l'esprit, la pensée, le sentiment, la volonté : *mentis agitatio, commotio, motus.* C'est ainsi que Corneille dit dans ce vers :

« Un premier mouvement ne fut jamais un crime »

Nous devons comprendre maintenant ce mot de saint Augustin : « L'Esprit créateur se meut, bien que ce ne soit ni dans le témps ni dans l'espace. » Cela veut dire tout simplement que Dieu se connoît et s'aime lui-même.

(1) La *Vulgate* dit : « Mobilior omnibus mobilibus; » mais le texte grec porte : πάσης κινήσεως. D'après le *Commentaire de M. le docteur d'Allioli*, ce mot signifie que la sagesse comprend et pénètre plus rapidement que l'esprit le plus subtil et le plus pénétrant; mais nous croyons l'interprétation de saint Thomas, telle qu'on la trouvera dans les réponses, plus conforme à l'original.

(2) Nous pourrions ajouter ici plusieurs passages de l'Ecriture sainte. *Nombres*, XXIII, 19 : « Dieu n'est pas comme l'homme pour mentir, ni comme le fils de l'homme pour changer. » *Psaume* CI, 26, 27 : « Les cieux périront, et vous subsisterez; comme un vêtement ils vieilliront, vous les changerez comme un manteau, et ils seront changés. Mais pour vous, Seigneur, vous êtes éternellement le même et vos années ne finiront point. » *Sagesse*, VII, 27 : « Quoique unique, elle (la sagesse) peut tout; et immuable en soi, elle renouvelle toute chose.

---

3. Præterea, appropinquare et elongari, motum significant; hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura, *Jac.* IV : « Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis; » ergo Deus est mutabilis.

Sed contra est, quòd dicitur *Malach.* III : « Ego Deus, et non mutor (1). »

(Conclusio. — Deus cùm sit primum ens, omnino simplex et per essentiam infinitus, est simpliciter immutabilis.)

Respondeo dicendum, quòd ex præmissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem.

Primò quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et

(1) Quod Hieron. ibi dupliciter explicat : vel quia nempe *in judicio nullâ personarum varietate commutatur*, vel quia *divinitatis naturam cùm variè nominatur, non mutat.*

Dieu, et que ce premier être est nécessairement un acte pur, sans mélange de potentialité, parce que le potentiel est postérieur à l'acte. Or tout ce qui change est en puissance sous ce rapport. Donc Dieu ne peut changer.

Deuxièmement. Tout ce qui change reste sous un rapport et passe sous un autre : ainsi, quand un corps devient noir de blanc qu'il étoit, il reste quant à la substance et passe relativement à la couleur. De cela quelle est la conséquence? C'est qu'il y a composition dans tous les êtres qui changent. Mais nous avons prouvé que Dieu n'a rien de composé, qu'il est absolument simple; donc il ne peut changer.

Troisièmement. Tout ce qui change acquiert quelque chose par le changement, il devient ce qu'il n'étoit pas. Or, comme Dieu est infini, qu'il renferme en lui-même toute la plénitude de l'être et de la perfection, il ne peut acquérir quoi que ce soit, devenir une chose qu'il n'étoit pas. Aussi, parmi les anciens philosophes, plusieurs, cédant à la force de la vérité, ont enseigné que le premier principe est immuable.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin emprunte, dans l'endroit cité, le langage de Platon. Ce philosophe professoit que le premier moteur se meut lui-même, il est vrai; mais il entendoit par mouvement les opérations intérieures de l'esprit, comme connoître, vouloir, aimer. Quand donc ces deux auteurs disent que Dieu se meut, cela signifie qu'il se connoît et s'aime lui-même, et non pas qu'il change dans le sens où nous le prenons ici, comme les choses qui sont en puissance.

2° La Sagesse est mobile ou changeante dans les images qui la représentent. En effet elle porte sa similitude jusque dans les êtres qui appartiennent aux dernières limites de la création: car tout procède par

---

quòd hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permistione alicujus potentiæ, eò quòd potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet, quòd impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundò, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit: sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam; et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem suprà, quòd in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est, quòd Deus moveri non potest.

Tertiò, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cùm sit infinitus comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur secundum modum, quo Plato dicebat primum movens movere sepsum, omnem operationem nominans notum, secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare, motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum, secundum hoc dixerunt, quòd Deus movet seipsum, non autem secundum quod motus et mutatio et existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu (1).

Ad secundum dicendum, quòd sapientia dicitur mobilis esse similitudinariè, secundum quod

(1) Hinc licèt Plato *in Phædro* dicat *illud moveri per se quod æternum est ac divinum*, sensu jam explicato, immutabile tamen hoc ipsum esse urget, lib. II *de Republica*, versùs finem; et *unum* esse immobile in *Parmenide* notat non dissimili sensu.

imitation, comme du premier principe effectif et formel, de la Sagesse divine, de même qu'un ouvrage d'art procède de la sagesse de son auteur. Puis donc que la Sagesse divine descend graduellement, dans sa ressemblance, des êtres supérieurs qui y participent davantage jusqu'aux êtres infimes qui y participent moins, nous disons qu'elle traverse comme par un mouvement progressif les diverses régions de la création, de même que nous disons que le soleil s'étend jusqu'à la terre par les rayons dont il l'éclaire. Denys le Philosophe dit dans le même sens, *Hier. cél.*, I, que « toute illumination divine nous vient, par un acte de progression, du Père des lumières. »

3° Les expressions rapportées dans l'argument sont figurées. Comme on dit que le soleil entre dans un appartement ou qu'il en sort, suivant que ses rayons commencent ou cessent d'y répandre sa bienfaisante lumière : ainsi l'on dit que Dieu s'approche ou s'éloigne de nous, suivant qu'il nous accorde ou refuse la salutaire influence de sa bonté.

ARTICLE II.

Dieu seul est-il immuable?

Il paroît que le propre de Dieu n'est pas d'être immuable. 1° Aristote dit, dans la *Métaphysique*, que tout ce qui change est matériel. Or certaines substances créées, comme les anges et l'âme humaine, n'ont rien de matériel, ainsi que plusieurs le pensent (1). Donc ces substances sont immuables. Donc Dieu ne l'est pas seul.

(1) Voir la note plus haut, quest. VII, art. 2, p. 118.

---

suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum; nihil enim esse potest quod non procedat à divina Sapientia per quamdam imitationem, sicut à primo principio effectivo et formali, prout etiam artificiata procedunt à sapientia artificis. Sic igitur in quantum similitudo divinæ Sapientiæ gradatim procedit à supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quæ minus participant; dicitur esse quidam processus et motus divinæ Sapientiæ in res, sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, in quantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius, c. I. *cœlest. Hierarch.* dicens : « quòd omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos à Patre luminum moto (1). »

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphoricè. Sicut enim dicitur sol intrare domum vel exire, in quantum radius ejus pertingit ad domum : sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere à nobis, in quantum participamus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

ARTICULUS II.

Utrùm esse immutabile sit proprium Dei.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philos. in II. *Metaph.* quòd materia est in omni eo quod movetur : sed substantiæ quædam creatæ, sicut angeli et animæ, non habent materiam, ut quibusdam videtur : ergo esse immutabile non est proprium Dei.

(1) Sive, *omnis processus a Patre motæ illustrationis*, juxta græcum πατροκινητου φωτοφανειας, quod minus bene vetus Interpres reddit.

(2) De his etiam I. *Sent.*, dist. 8. quæst. 3, art. 1 et 2; et dist. 19, qu. 5, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 13, 14, 15; et *Opusc.* III, cap. 4, 16, 17, 124, 222; infra quæst. 14, art. 15, et qu. 19, art. 7.

Rien ne se meut que pour parvenir à une fin ; donc ce qui est par- à sa fin dernière ne se meut point. Or certaines créatures, comme bienheureux dans le ciel, sont parvenus à leur dernière fin. Donc il a des créatures immobiles, et par conséquent immuables.

3° Tout ce qui change varie. Or les formes ne varient point ; car il est dit, au VIe livre *des Principes*, que les formes consistent dans des essences simples et invariables. Donc Dieu n'est pas seul immuable.

Mais saint Augustin dit, *De la nature du bien*, I : « Dieu est immuable ; mais les choses qu'il a faites, par cela qu'elles sortent du néant, sont sujettes au changement. »

(Conclusion. — Dieu est immuable, mais tous les autres êtres sont muables de quelque manière, ou par la puissance d'un autre, ou par leur propre puissance, ou dans leur substance et leurs accidents, ou dans leurs accidents seulement.)

Il faut dire ceci : Dieu est absolument immuable ; mais toutes les créatures subissent les lois du changement. Or une chose peut changer de deux manières : ou par la puissance qui est en elle, ou par la puissance qui est dans un autre être.

Commençons par le dernier point. Avant qu'elles fussent, les créatures étoient possibles, non par aucune puissance créée, car rien de créé n'est éternel, mais par la puissance divine, qui seule pouvoit les tirer du néant. Et comme il dépendoit de la volonté de Dieu de les appeler à l'être, de même il dépend de sa volonté de les conserver ou non dans l'être ; car il ne les conserve dans l'être qu'en le leur donnant incessamment ; de sorte

---

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem : quod ergo jam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quædam creaturæ jam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliquæ creaturæ sunt immobiles.

3. Præterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formæ sunt invariabiles, dicitur enim in *libro sexto Principiorum* quòd forma est simplici et invariabili essentia consistens : ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *De natura boni* : « Solus Deus immutabilis est : quæ autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt (1). »

(Conclusio. — Solus Deus immutabilis est, omnia verò alia aliquo modo mutabilia, vel per potentiam in alio, vel per potentiam in se, vel secundum esse substantiale et accidentale, seu secundum esse accidentale quocumque modo.)

Respondeo dicendum, quòd solus Deus est omnino immutabilis, omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim, quòd mutabile potest aliquid dici dupliciter : uno modo per potentiam, quæ in ipso est ; alio modo per potentiam, quæ in altero est. Omnes enim creaturæ, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cùm nullum creatum sit æternum, sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quòd res in esse producit, ita ex voluntate ejus dependet quòd res in esse conservat ; non enim aliter eas in esse conservat, quàm semper eis esse dando : unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, IV, super

(1) Hinc et *Psal*, CI, ubi supra de cœlis ipsis : *Mutabuntur, Tu autem idem ipse es* : id est, *immutabilem habes naturam* (vel *invariabilem*, ἄτρεπτον) ait ibidem Theodoretus. Quippe non esset *idem ipse*, si mutabilis esset in aliquid aliud, ut Cyrillus philosophatur in *Thesauro* lib. XIII, ubi et addit illud *Baruch*, III, vers. 3 : *Sedes in sempiternum et nos in ævum peribimus* ; ad immutabilitatem divinæ naturæ (τὸ ἀμετάβετον) indicandum.

que, s'il leur retiroit son action, elles retomberoient aussitôt dans le néant, comme le dit saint Augustin. Ainsi donc il étoit dans la puissance du Créateur que les choses fussent lorsqu'elles n'étoient pas, et il est dans sa puissance que les choses ne soient pas lorsqu'elles sont. Elles peuvent donc changer par la puissance qui est dans un autre, savoir en Dieu; car de même, qu'il pouvoit les appeler du néant à l'être, de même il peut les ramener de l'être au néant.

Ensuite, les créatures peuvent changer par la puissance qui est en elles. Cette puissance se dédouble pour ainsi dire en deux, l'une active, et l'autre passive : il ne peut être ici question que de la dernière. Or la puissance passive, c'est la possibilité qu'ont les choses de subir, pour atteindre leur perfection, certains changements, soit dans leur être, soit à l'égard de leur fin. Cela posé, je dis que toutes les créatures ne peuvent changer dans leur être, mais seulement celles dont la non-existence n'entraîne pas la ruine de ce qu'elles ont de potentiel. En conséquence, les corps inférieurs sont muables, d'abord dans leur être substantiel, parce que la matière subsiste sans la forme; puis dans leur être accidentel, lorsque le sujet ne perd pas l'existence en le perdant : ainsi l'homme blanc, restant sain et sauf sans la blancheur de la peau, peut changer de couleur. Mais quand l'accident tient au principe essentiel du sujet, le sujet ne peut exister sans l'accident, et dès lors il n'est point muable sous ce rapport : voilà pourquoi la neige ne peut devenir noire. Il en est de même des corps célestes : comme leur matière ne peut sup-

---

Genes. ad litteram(1). Sicut igitur in potentia Creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis; ita in potentia Creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur, per potentiam quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse.

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa et passiva; dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem, vel in essendo, vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solùm, in quibus illud quod est possibile (2) in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale (quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis ipsorum) et quantum ad esse accidentale, si subjectum compatiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subjectum, homo, compatitur secum non album, et ideo potest mutari de albo in non album. Si verò sit tale accidens, quod consequatur principia essentialia subjecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto; unde subjectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus verò cœlestibus materia non compatitur secum privationem formæ, quia forma perficit totam potentialitatem materiæ : et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale, quia subjectum compatitur secum privationem hujus loci, vel illius. Substantiæ verò incorporeæ, quia

(1) Nempe cap. 12, quod inferiùs ex professo referendum est quæst. 105, art. 1, ubi etiam S. Thomas ad 4 id explicat quod hic obiter dicit : rebus à Deo dari semper *esse*, non per continuationem actionis quia primum *esse* dedit.

(2) accipiendo *possibile*, non prout opponitur impossibili, sed prout aut *possibile* idem est quod contingens, et opponitur necessario, immutabili, etc.

porter la perte de la forme sans périr, ils ne sont point sujets au changement dans leur être substantiel (1); mais rien ne les empêche de changer dans leur être local, parce que leur existence n'est attachée d'aucune manière à tel ou tel lieu. Quant aux substances incorporelles,

(1) Les anciens philosophes croyoient les corps célestes incorruptibles, à l'abri de toute altération pour les deux raisons que voici. D'abord ces globes d'une si merveilleuse beauté, qui brillent de tout l'éclat de la lumière, ont atteint leur plus haut degré de perfection, leur dernière fin ; pour eux, point d'évolution successive, point de développement, point de progrès ; ils ne peuvent changer de forme. Ensuite la matière qui les compose diffère essentiellement de la matière terrestre ; autrement, ils se seroient assimilés depuis longtemps, par leur suprême énergie, les corps de notre planète, de même que le feu s'assimile le bois, par exemple. Empédocle voyoit dans cette matière un composé d'éléments subtils; Platon la faisoit consister dans le feu, et Anaxagore fut banni d'Athènes pour avoir dit que le soleil étoit une pierre ardente. Plus tard, quand Galilée annonça que cet astre porte des taches à sa surface, tout le monde se récria hautement, les philosophes aussi bien que les astronomes.

Les anciens croyoient donc que l'incorruptibilité des corps célestes étoit absolue, tandis qu'elle est tout au plus relative. Il est des astres qui ont des phases d'apparition et de disparition régulière; telle est une étoile de la Baleine, qui portoit autrefois le nom caractéristique de *Mira ceti*. Il est d'autres astres qui augmentent ou diminuent de volume : ainsi les trois premières étoiles de l'Aigle avoient été marquées d'après leur grandeur, en suivant la progression descendante, α, β, γ; aujourd'hui γ l'emporte visiblement en dimension sur α. Enfin des astres semblent avoir été détruits : lorsque Tycho-Brahe formuloit le système du ciel, une étoile parut dans la constellation de Cassiopée, brilla pendant quelque temps du plus vif éclat et disparut sans retour. Quant à la matière dont ces corps sont composés, l'œil mortel ne peut en pénétrer la nature. On a prétendu la découvrir, nous le savons, dans les aérolythes; mais il n'est pas démontré, tant s'en faut, que ces sortes de blocs erratiques nous viennent des régions sidérales, lancés dans le domaine de l'attraction terrestre par les volcans de la lune ; et l'analyse chimique ne nous présente, dans leur composition, que des éléments connus sur notre globe, comme le fer non oxidé et d'autres métaux.

Après avoir pour ainsi dire analysé par le raisonnement la matière sidérale, les anciens la pétrissoient, la moulaient, la recomposoient tout à leur aise. Ils admettoient autant de différents cieux qu'ils observoient de mouvements différents. En voici d'abord sept pour les planètes, puis un huitième pour les étoiles fixes, puis un neuvième appelé l'*Empyrée*. D'autres astronomes en connoissoient un plus grand nombre encore : Eudoxe, vingt-trois ; Calipus, trente ; Aristote, quarante-sept ; Fra-Castor, soixante-dix. Nous ne devons pas oublier un autre ciel dont Ptolémée a formulé les lois ; c'est le *premier mobile* ou le système solaire, qui décrit une révolution de 24 heures et de 365 jours. Ce mouvement, le premier et le plus simple de tous, sert de mesure pour apprécier les autres mouvements, et le temps par conséquent. A tout cela faut-il ajouter l'aventure, racontée dans le *Talmud*, du rabbin Barchana? Ce savant homme s'étant fait conduire dans un endroit où notre planète touche à la voûte éthérée, mit son chapeau sur la fenêtre du ciel : mais lorsqu'il voulut le reprendre, le palais mobile l'avait emporté dans sa course. Plusieurs commentateurs de l'Ecriture sainte admettent trois cieux : la région des planètes, le firmament où brillent les étoiles fixes et le séjour des bienheureux ; système qui rappelle la parole que saint Paul fut ravi dans le troisième ciel. Saint Thomas nous parlera plus d'une fois du premier mobile, que nous devrions appeler aujourd'hui, d'après l'opinion dominante sur le mouvement terrestre, le *premier immobile*.

Maintenant, comment les sages d'Athènes et d'Alexandrie expliquoient-ils les révolutions sidérales? Ils posoient en principe que le mouvement des corps célestes, le plus parfait de tous,

---

sunt ipsæ formæ subsistentes (1), quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actus; quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur, nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse, et ideo hujusmodi substantiæ sunt immutabiles et invariabiles secundum esse : et hoc

(1) Propter intrinsecam identitatem suppositi earum et naturæ, ut supra quæst. 3, art. 3, notatum est.

comme elles sont des formes subsistantes, qui renferment l'être de la même manière que l'acte renferme la puissance; comme elles ne peuvent en conséquence perdre l'existence, puisque rien ne périt que par la privation de la forme, elles ne subissent point l'empire du changement dans leur être; et c'est là ce qu'enseigne l'Aréopagite, quand il dit qu'elles ne se succèdent point par la génération et qu'elles ne souffrent aucune variation. Néanmoins les substances immatérielles sont muables sous deux rapports : à l'égard de leur fin, car elles peuvent tomber par la

est le mouvement circulaire; et saint Thomas conclut de là l'existence d'un moteur intelligent : Car les forces naturelles, dit-il, ne produisent que le mouvement en ligne droite. Il est vrai que ce dernier mouvement est le plus simple et pour ainsi dire le plus naturel de tous; il seroit même le seul possible, s'il n'y avoit qu'un corps en mouvement dans l'espace; mais du moment où deux corps ont existé simultanément dans le monde, ils ont exercé l'un sur l'autre, par l'attraction, une influence telle qu'ils se sont vus contraints de dévier de la direction rectiligne. Toutefois, le mouvement parfaitement circulaire n'existe pas plus dans la nature, n'est guère moins impossible en fait que le mouvement rectiligne; car les milliers de corps qui se contre-balancent, qui se font contre-poids, produisent de toute nécessité le mouvement curviligne. Comme ce mouvement résulte de forces pondérées, équilibrées, concourant au même but dans un merveilleux concert, il prouve, tout aussi bien que pourrait le faire le mouvement circulaire, l'intervention d'un être intelligent. Si le raisonnement de saint Thomas n'est pas exact dans les prémisses, il est rigoureux dans la conclusion. Au reste, notre saint auteur, qui ne s'étoit pas proposé de nous donner un cours de physique, acceptoit souvent, sans les discuter lui-même, les principes universellement reconnus parmi ses contemporains, tels que la science les affirmoit. Nos plus savants apologistes en font tout autant, les saints Pères ne procédoient pas différemment, et les écrivains sacrés se sont eux-mêmes accommodés dans l'expression, toutes les fois qu'ils l'ont pu sans blesser la vérité divine, aux opinions dominantes de leur époque.

Ajoutons, pour compléter notre exposition, que les anciens avoient découvert sept planètes et sept métaux. Cette coïncidence numérique, qu'ils croyoient fondée sur la nature des choses, leur fit établir, entre les corps métalliques de notre globe et les corps errants de notre constellation, les rapports les plus intimes; ils dirent que les premiers devoient l'existence aux seconds, l'or au Soleil, l'argent à la Lune, le fer à Mars, le plomb à Saturne; et pour arrondir le système, ils attribuèrent aux étoiles la production des pierres précieuses. On a fait plus encore : on a prétendu que les astres exercent un empire absolu sur les choses de ce monde, on les a du moins regardés comme les pages d'un livre où Dieu écrit ses volontés. Saint Thomas fait souvent allusion, nous avons déjà pu le remarquer, à la production des métaux par les planètes; quand il dit, par exemple, que le soleil imprime sa ressemblance dans ses effets, il faut l'entendre proprement du roi des métaux, de l'or. Nous avons retenu, d'ailleurs, plusieurs dénominations qui doivent le jour au système des anciens; ainsi nous disons *arbre de Saturne*, *miroir de Vénus*, *mercure* pour *vif-argent*, *préparation martiale* pour *préparation ferrugineuse*. Quant à l'influence des corps célestes sur les choses sublunaires, un siècle incroyant, c'est-à-dire ignorant et superstitieux, a-t-il le droit de s'en moquer? Je connois une sorte d'astrologie judiciaire qui vaut bien l'ancienne : c'est celle qui attribue à des causes purement physiques les lois, les mœurs, la religion des peuples; c'est celle qui faisoit dire à Montesquieu, *Esprit des lois*, XIV, 13, que la constitution politique de l'Angleterre est le résultat du climat de ce pays.

---

est quod dicit Dionys. IV. (1) cap. *de div. Nom.* quòd substantiæ intellectuales creatæ, mundæ sunt à generatione et ab omni variatione, sicut incorporales et immateriales; sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas : una secundum quod sunt in potentia ad finem, et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascus dicit : alia secundum lo-

(1) Non 10, ut priùs passim, quamvis emendaretur ad marginem : quidni autem in textu? super 10 tam in caput, ubi divina æternitas et immutabilitas describitur, observat Pachymeres ævo angelos et animas humanas mensurari, quia sunt *interitus immunes*; participare autem tempore, quia in generatione cernuntur (ἐν γενέσει), hoc est productione.

libre élection du bien dans le mal, comme le remarque saint Jean Damascène; puis localement, car elles peuvent s'étendre par leur vertu circonscrite à des lieux qui leur étoient étrangers. Remarquons en passant qu'on ne peut dire la même chose de Dieu, vu qu'il remplit tous les lieux par son immensité.

Ainsi, d'une part, les créatures peuvent changer par leur propre puissance de différentes manières : dans leur être substantiel, comme les corps terrestres; dans leur être local, comme les corps célestes : dans leur fin et dans leur application à des choses diverses, comme les anges. D'une autre part, elles peuvent changer par la puissance du Créateur, qui est l'arbitre suprême de la vie et de la mort, de l'être et du néant. Or Dieu n'est muable d'aucune de ces manières; dont l'immutabilité lui appartient en propre.

Je réponds aux arguments : 1° Les paroles d'Aristote doivent s'entendre des choses qui peuvent subir des modifications dans leur être substantiel et dans leur être accidentel : car les philosophes n'ont point parlé d'un autre changement.

2° Les anges et les bienheureux dans le ciel sont immuables, et dans leur être par leur nature, et dans leur fin dernière par la vertu divine; mais ils n'en sont pas moins soumis au changement sous un autre rapport, à l'égard du lieu.

3° Les formes sont invariables en ce qu'elles ne peuvent être le sujet du changement ; mais elles sont variables en ce que le sujet peut changer à leur égard. On voit donc qu'elles varient dans ce qu'elles sont; car si on les appelle êtres, ce n'est pas qu'elles soient le sujet de l'existence, mais c'est que les choses existent par elles.

---

cum, in quantum virtute sua finita possunt attingere quædam loca, quæ prius non attingebant; quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut suprà dictum est.

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem : vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia ; vel secundum esse locale tantùm, sicut corpora cœlestia ; vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis. Et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cujus potestate est esse et non esse earum. Unde, cùm Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est omnino immutabilem esse (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale, vel accidentale. De tali enim motu philosophi tractaverunt.

Ad secundum dicendum, quòd angeli beati supra immutabilitatem essendi, quæ competit eis secundum naturam, habeant immutabilitatem electionis ex divina virtute ; tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

Ad tertium dicendum, quòd formæ dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subjectum variationis; subjiciuntur tamen variationi, in quantum subjectum secundum eas variatur. Unde patet, quòd secundum quod sunt, sic variantur : non enim dicuntur entia quasi sint subjectum essendi, sed quia eis aliquid est.

(1) Hinc eum ubi supra Dionysius et antiquum et novum, seu juvenem et senem, pingi notat : senem sive antiquum, ut fuisse ab initio indicetur ; juvenem sive novum, ut nunquam senescere vel deficere ostendatur.

QUESTION X.

De l'éternité de Dieu.

Nous devons parler maintenant de l'éternité de Dieu.

Six questions se présentent ici : 1° Qu'est-ce que l'éternité? 2° Dieu est-il éternel? 3° Dieu seul est-il éternel? 4° L'éternité diffère-t-elle de la perpétuité? 5° La perpétuité diffère-t-elle du temps ? 6° N'y a-t-il qu'une perpétuité, comme il n'y a qu'un temps et une éternité?

ARTICLE I.

L'éternité peut-elle être définie la possession entière, simultanée et parfaite d'une vie sans terme?

Il paroît qu'on ne peut définir l'éternité comme Boëce la définit, *Cons.*, III, 2 : « La possession entière, simultanée et parfaite d'une vie sans terme. » 1° *Sans terme* est une expression négative. Or la négation implique une idée qui ne convient pas à l'éternité, l'idée de limite. Donc on a eu tort d'employer l'expression *sans terme* dans la définition de l'éternité.

2° L'éternité marque une certaine durée. Or la durée se rapporte à l'être plutôt qu'à la vie. Donc on ne devoit pas faire figurer dans la définition de l'éternité le mot *vie*, mais plutôt le mot *être*.

3° *Entier* se dit de ce qui a des parties. Or l'éternité n'a pas de parties,

---

QUÆSTIO X.

De Dei æternitate, in sex articulos divisa.

Deindè quæritur de æternitate. Et hoc circa quærentur sex :

1° Quid sit æternitas. 2° Utrùm Deus sit æternus. 3° Utrùm esse æternum sit proprium Dei. 4° Utrùm æternitas differat ab ævo et tempore. 5° De differentia ævi et temporis. 6° Utrùm sit unum ævum tantùm, sicut est unum tempus et una æternitas.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter diffiniatur æternitas, quod est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit conveniens diffinitio æternitatis, quam Boëtius ponit I, III, *De consol.* dicens, quòd « æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. » Interminabile enim negativè dicitur. Sed negatio non est de ratione, nisi eorum quæ sunt deficientia, quod æternitati non competit. Ergo in diffinitione æternitatis non debet poni interminabile.

2. Præterea, æternitas durationem quamdam significat (2). Duratio autem magis respicit esse, quàm vitam. Ergo non debuit poni in diffinitione æternitatis vita, sed magis esse.

3. Præterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cùm

(1) De hist. etiam I, *Sent.*, dist. 8, quæst. 2, art. 1 ; et dist. 19, qu. item 2, art. 1 ; et qu. 3, de potent., art. 14, ad 10.

(2) Ut ex ipso loquendi modo patet; putà *in perpetuas æternitates*, Daniel, XII, vers. 3 : *Ab itineribus æternitatis*. Habacuch., III, vers. 6 : *Ab æterno et usque in æternum*. Psal. CII vers. 17, etc.

puisqu'elle est simple. Donc on ne pouvoit lui attribuer le qualificatif *entier*.

4° Plusieurs jours ne peuvent être simultanément, non plus que plusieurs temps. Or il y a plusieurs jours et plusieurs temps dans l'éternité, car il est écrit, *Mich.*, V, [illegible] : « Sa sortie est du commencement et des jours de l'éternité; » et ailleurs, *Rom.*, XVI, 25 : « D'après la révélation du mystère qui est resté caché dans les temps éternels. » Donc l'éternité n'est pas simultanée; donc cette épithète ne devroit pas figurer dans sa définition.

5° *Entier* et *parfait* signifient la même chose. Donc, après avoir dit que la possession de la vie éternelle est entière, on ne devoit pas ajouter qu'elle est parfaite.

6° La possession ne peut se rapporter à la durée; or l'éternité est une certaine durée; donc l'éternité n'est pas une possession.

(Conclusion. — L'éternité est la possession entière, simultanée et parfaite d'une vie sans terme.)

Il faut dire ceci : Comme nous arrivons à la connoissance des choses simples par les choses composées, de même nous arrivons à la connoissance de l'éternité par le temps. Le temps est le nombre du mouvement d'après l'antériorité et la postériorité (1). En effet, comme le mouvement est successif, il a dans ses parties un avant et un après; et quand nous

(1) Nous avons promis dans une note précédente, quest. III, art. 1, de montrer comment la quantité successive produit l'étendue, le mouvement et le temps. Le moment est venu de remplir notre promesse : nous serons le plus court possible.

1. Aristote définit l'étendue « un être divisible en parties qui peuvent se diviser elles-mêmes indéfiniment. » La divisibilité de la matière à l'infini, pour parler le langage moderne, a été combattue par Zénon et plus tard par Leibnitz, il est vrai; mais le prince des philosophes et le roi des théologiens l'ont admise, on a pu le voir dans une question précédente, au moins comme une opinion probable. Les éléments ne peuvent avoir une autre nature que le composé : vous aurez donc beau partager, diviser, morceler un corps, à moins d'en faire sortir ce qu'il ne renferme pas, vous trouverez toujours dans l'étendue des parties étendues, c'est-à-dire divisibles. Et si vous tenez l'opération contraire, vous n'en réussirez pas mieux : accumulez, tant qu'il vous plaira, des parties indivisibles; elles se pénétreront de toute part, aussi bien par leur milieu que par leurs extrémités, elles se confondront tout entières et ne forme-

---

sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur tota.

4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies et tempora; dicitur enim *Michææ*, V. : « Egressus ejus ab initio à diebus æternitatis; » et *ad Rom.* XVI : « Secundum revelationem mysterii temporibus æternis (1) taciti. » Ergo æternitas non est tota simul.

5. Præterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit tota, superflue additur quòd sit perfecta.

6. Præterea, possessio ad durationem non pertinet; æternitas autem quædam duratio est: ergo æternitas non est possessio.

Diffinitio. — Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quàm numerus motus secundum prius et posterius. Cùm enim in quolibet motu sit successio,

(1) Hoc est, vel per tempora diuturna, vel ab ipsa æternitate occultati, quia nunquam antea revelatum est, juxta duplicem sensum quo *tempore æterna* sumi posse notat ibidem S. Thomas lect. 2, conformiter ad græcum τοῖς αἰωνίοις χρόνοις.

comptons les points qui séparent ces deux termes, nous concevons le passé et le futur, c'est-à-dire le temps. Mais ce qui n'est pas sujet au mouvement et reste toujours le même, n'a ni avant ni après. Si donc l'idée du temps consiste dans la numération de l'antériorité et de la postériorité, l'idée de l'éternité consistera dans l'existence uniforme, sans

ront point la continuité; vous ne pourrez jamais produire l'étendue avec l'inétendue, pas plus que le nombre avec des zéros, la vie avec la mort, l'être avec le néant.

Cependant, si les parties de l'étendue sont toujours divisibles en elles-mêmes, elles renferment un élément indivisible : c'est le point qui leur sert de terme et de lien tout à la fois. Supposons que ce point contienne lui-même des parties, nous pourrons le diviser indéfiniment, obtenant toujours des extrémités d'extrémités, sans arriver jamais à la dernière, et le corps le plus mince n'aura point de terme dans aucune de ses dimensions. D'ailleurs l'étendue n'est pas possible sans la continuité, ni la continuité sans le contact. Or pour qu'il y ait contact, il faut que deux choses soient à la fois dans le même lieu : mais deux choses étendues ne peuvent être à la fois dans le même lieu, puisqu'elles se repoussent dans l'impossibilité de se pénétrer réciproquement. Si les parties de l'étendue n'étoient pas unies par des termes simples, indivisibles, elles seroient séparées les unes des autres et nous aurions, non pas l'étendue, mais des fragments d'étendue.

Le terme de la continuité ou des trois dimensions forme, par la loi des contraires, au moyen de la négation, trois sortes d'indivisibles : le point, qui n'a ni la longueur, ni la largeur, ni la profondeur ; la ligne, qui n'a ni la largeur ni la profondeur, mais seulement la longueur ; enfin la superficie, qui a la longueur et la largeur sans la profondeur. Si l'on en veut la preuve physique, la voici : le globe ne touche le plan par aucune dimension, mais par un point indivisible ; le cylindre le touche en longueur, mais non en largeur et en profondeur ; enfin la lumière le touche en longueur et en largeur, mais non en profondeur.

D'après tout cela, il y a deux choses dans l'étendue : le point indivisible et les parties divisibles. Le point, moyen terme, est un en tant qu'il unit et il est double en tant qu'il sépare. Il peut se placer dans tous les endroits où peut se faire la division, c'est-à-dire partout ; mais dès qu'on l'a placé quelque part, il partage l'étendue en deux parties qui occupent un rang à sa droite et à sa gauche, dont l'un est avant et l'autre après. L'étendue renferme donc un premier et un dernier.

II. Le mouvement est l'acte par lequel un corps se transporte d'un terme à un autre en parcourant l'étendue qui les sépare. Nous devons donc trouver dans le mouvement, quoi ? Ce que nous avons trouvé dans l'étendue, un terme indivisible et des parties divisibles. Essayez de le saisir par la pensée : pour peu que vous dépassiez le mobile ou que vous restiez en arrière, le mouvement ne sera pas encore en cet endroit ou n'y sera plus ; vous ne pouvez l'atteindre que dans un moment fugitif, qui s'échappe sous l'idée qui le saisit sans laisser de traces de son passage.

Mais si le mouvement ne se composoit que de termes simples, il ne seroit point successif. Alors le mobile le plus rapide et le plus lent fourniroit le même espace dans le même temps : le cheval, par exemple, ne traverseroit qu'un point dans un instant, puisque l'instant est indivisible ; la tortue franchiroit également un point dans un instant, puisque le point est indivisible ; nos deux coursiers arriveroient donc à la fois au terme de la carrière. Le point n'existe donc pas seul dans le mouvement : à ses côtés se rattachent deux parties qui se suivent, l'une qui commence et l'autre qui finit ; de telle sorte que nous avons, par cet ordre de succession, comme un avant et un après dans le passage d'un corps à travers l'espace.

Ainsi le mouvement nous offre, d'abord le moment (*quasi movimentum, a movendo*), puis

---

et una pars post alteram ; ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu (1), apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quàm numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis ejus, quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis. Item ea di-

(1) Ex IV *Physic.*, text. 101, 104, 108 et 110, ubi et explicatur quòd sit numerus ipse qui numeratur, non *quo*.

passé ni avenir, de ce qui est hors de tout mouvement. On dit d'autre part, et le Philosophe l'enseigne dans la *Physique*, que le temps est la mesure des choses qui ont un commencement et une fin, pourquoi? Parce que les choses qui se meuvent commencent et finissent de toute nécessité. Mais l'être qui est immuable, n'ayant point de succession, n'a non plus ni commencement ni fin. Ainsi donc, être sans terme, c'est-à-

l'antériorité et la postériorité. C'est ici, tout le monde le voit, la reproduction des trois éléments de l'étendue, le point, le premier et le dernier.

III. Maintenant, qu'est-ce que le temps? On va le comprendre tout de suite : « Le temps, dit Aristote, c'est la mesure ou le nombre du mouvement d'après l'antériorité et la postériorité. » Lorsque nous considérons un corps dans son passage à travers l'espace, mesurant la distance qu'il parcourt ou supputant les moments qui séparent son point de départ et son arrivée, en fait, nous disons qu'il a fait un intervalle plus ou moins long et nous concevons, d'après l'antériorité et la postériorité, le passé et le futur, c'est-à-dire le temps. Si une occupation vive, une passion violente, rappelant au dedans toutes nos sensations, nous dérobe l'avant et l'après du mouvement, nous ne saisissons plus la succession qui forme son essence et le temps nous échappe; mais lorsque nous percevons les intervalles, nous mesurons la durée sur le mouvement le plus simple et le plus général, celui que tout le monde voit à la fois : sur le mouvement du premier mobile, comme s'expriment les anciens, c'est-à-dire sur le mouvement du soleil ou plutôt de la terre, qui divise le temps en heures, en jours et en années.

Mais quand nous percevons le temps, quand nous le mesurons, qu'est-ce que nous percevons? qu'est-ce que nous mesurons? Le temps est-ce le passé? Non, car le passé n'est plus. Est-ce le futur? Pas davantage, car le futur n'est pas encore. Et si vous répondez que c'est le présent, je vous demanderai de nouveau : Qu'est-ce que le présent? Seroit-ce cent années? Mais plusieurs de ces années n'ont pas encore obtenu l'existence ou l'ont perdue. Seroit-ce une année? Mais si c'est le premier mois que nous passons, les autres sont encore renfermés dans les trésors de l'avenir, si c'est le deuxième, le premier est déjà retombé dans le gouffre du passé. « Je vais plus loin, dit saint Augustin, *Conf.*, XI, 15; je soutiens qu'un jour n'est pas tout entier présent. Le jour se compose de vingt-quatre heures diurnes et nocturnes, dont la première regarde les autres comme à venir et la dernière comme écoulée..... L'heure elle-même renferme des divisions successives; toutes celles qui se sont évanouies sont passées, toutes celles qui restent sont futures. Si vous imaginez un instant qui ne puisse être divisé en aucune partie d'instant, c'est le seul qu'on appellera *présent*. Cependant il va si rapidement de l'avenir au passé, qu'il ne peut avoir la plus petite étendue; car, pour peu qu'il s'étendît, il se partageroit en passé et en futur, et le présent n'a aucun espace. »

Encore une fois qu'est-ce que le temps? C'est la réunion des trois éléments que nous venons de passer en revue : l'instant, moyen terme indivisible, enchaîne les deux parties qui vont se divisant dans l'espace; le présent rattache le passé au futur et forme un composé successif qui se prolonge, en se renouvelant toujours, à travers la durée. Toutefois le temps, bien qu'il soit la mesure du mouvement, n'a pas d'existence hors de cette entité. Comme le nombre n'existe pas hors de ce qu'il nombre, le temps n'existe pas non plus hors de ce qu'il mesure, hors de l'étendue, hors du mobile; il n'est pas un nombre nombrant, comme s'exprime Aristote, mais un nombre nombré. Le temps suit le mouvement, comme le mouvement suit l'étendue : ce que le point, le premier et le dernier sont dans l'étendue; ce que le moment, l'antériorité et la postériorité sont dans le mouvement : l'instant présent, le passé et le futur le sont dans le temps.

---

cuntur tempore mensurari, quæ principium et finem habent in tempore, ut dicitur in IV. *Physic.* (1) : et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod verò est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas : primò ex hoc, quod id quod est in æternitate, est interminabile, id est principio et fine carens, ut terminus ad utrum-

(1) Sive *quæcunque corruptibilia et generabilia, quæ aliquando sunt, aliquando non;* ut text. 120 habetur.

dire sans commencement ni fin, puisque le terme implique ces deux choses (1); ensuite n'être point successif, mais simultané : voilà les deux notes qui constituent l'idée de l'éternité.

Je réponds aux arguments : 1° On a coutume de définir les choses simples négativement; ainsi l'on dit, par exemple, que le point n'a pas de parties. Ce n'est pas, toutefois, que la négation appartienne à ces sortes de choses; mais c'est que notre esprit, saisissant d'abord les êtres composés, ne peut parvenir à la connoissance des êtres simples qu'en en écartant toute composition.

2° Ce qui est véritablement éternel a non-seulement l'être, mais la vie. Or, d'une part, c'est la vie, et non pas l'être, qui produit l'action; d'une autre part, la permanence de la durée implique l'action plutôt que l'être. Nouvelle raison de cet axiome, que le temps est la mesure du mouvement.

3° La possession de l'éternité est entière, non pas qu'elle ait des parties, mais parce qu'elle a tout ce qu'elle peut avoir.

4° De même que les Livres saints appliquent figurément à Dieu, malgré la spiritualité de son être, des expressions qui ne conviennent qu'aux choses corporelles; de même ils attribuent des temps successifs à l'éternité, bien qu'elle existe tout entière à la fois.

5° Il y a dans le temps deux choses à considérer : le temps lui-même

(1) Nous l'avons dit dans la note précédente : « le terme est un en tant qu'il unit et il est double en tant qu'il sépare. » On peut donc considérer le terme, dans le temps, comme finissant le passé et comme commençant le futur; il implique donc l'idée de commencement et l'idée de fin. C'est dans ce sens que les anciens philosophes distinguoient, avec les anciens théologiens, le terme *a quo* et le terme *ad quem*.

D'après cela, pour le remarquer en passant, le mot *terme* s'applique à l'éternité antérieure, qui ne commence ni ne finit; et l'on se sert du mot *fin* quand il s'agit de l'éternité postérieure, qui commence mais ne finit pas. Il faut donc dire, en parlant de Dieu, que l'éternité n'a pas de terme; mais on doit dire qu'elle n'a pas de fin en parlant des esprits créés.

---

que referatur; secundò per hoc, quod ipsa æternitas successione caret tota simul existens.

Ad primum ergo dicendum, quòd simplicia consueverunt per negationem diffiniri, sicut punctum est cujus pars non est : quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum; sed quia intellectus noster, qui primò apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis.

Ad secundum dicendum, quòd illud, quod est vere æternum, non solum est ens, sed vivens : et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse; protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse : unde et tempus et numerus motus (1).

Ad tertium dicendum, quod æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed in quantum nihil ei deest.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Deus cùm sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphoricè in Scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus successivis (2).

Ad quintum dicendum, quòd in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo tota simul, ad remo-

(1) Ut jam ex IV *Physic.* indicatum est paulò ante; sed constrictiùs ut hic lib. I *de Cœlo*, text. 99.

(2) In quantum nempe omnia complectitur tempora, ut ipse S. Thomas in supradictum locum addit, lect. 2.

qui est successif ; et l'instant, qui est imparfait (1). Or notre définition dit que l'éternité est simultanée pour en écarter le temps, et qu'elle est parfaite pour en exclure l'instant.

6° *Posséder* veut dire *avoir d'une manière irrévocable, jouir d'une chose en toute sécurité* (2). Le mot *possession* exprime donc très-bien l'immutabilité et l'indéfectibilité de ce qui est éternel.

ARTICLE II.

Dieu est-il éternel?

Il paroît que Dieu n'est pas éternel. 1° Rien de ce qui est fait ne peut être attribué à Dieu. Or l'éternité est faite; car Boëce dit, *Cons.*, V : « L'instant mobile fait le temps, et l'instant immobile l'éternité; » et saint Augustin ajoute, l. LXXXIII Q. 23 : « Dieu est l'auteur de l'éternité. » Donc on ne peut attribuer l'éternité à Dieu.

2° Ce qui est avant ou après l'éternité, n'est pas éternel. Or Dieu est avant l'éternité, car le *Livre des Causes*, II, 2, l'enseigne formellement; il est aussi après l'éternité, car l'*Exode* dit XXV, 18 : « Le Seigneur régnera dans l'éternité et par delà. » Donc Dieu n'est pas éternel.

5° L'éternité est une mesure. Or Dieu ne peut être mesuré; donc il n'est pas éternel.

4° Il n'y a dans l'éternité ni présent, ni passé, ni futur, puisqu'elle

(1) Le temps est successif : cela est clair, puisqu'il renferme le passé et le futur. L'instant est imparfait : cela n'est pas moins évident, puisqu'il n'a qu'une existence capricieuse, passagère, fugitive, qui s'échappe au moment où l'on croit la saisir. On se rappelle involontairement les vers de Boileau :

« Hâtons-nous, le temps fuit et nous traîne après soi;
Le moment où je parle est déjà loin de moi. »

(2) Les anciens jurisconsultes dérivent le mot *possessio* de *pos* (venant de *posse* et figurant dans *compos*) qui peut, et de *sedere* s'asseoir, s'établir.

---

vendum tempus; et perfecta, ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum, quòd illud quod possidetur, firmiter et quietè habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus sit æternus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum : dicit enim Boetius quod nunc fluens facit tempus, nunc stans facit æternitatem; et Augustinus dicit in lib. 83 *Quæstionum*, quod Deus est auctor æternitatis. Ergo Deus non est æternus.

2. Præterea, quod est ante æternitatem et post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed Deus est ante æternitatem, ut dicitur in libro *De Causis*, et post æternitatem; dicitur enim *Exod.* III. quòd « Dominus regnabit in æternum, et ultra (2). » Ergo esse æternum non convenit Deo.

3. Præterea, æternitas mensura quædam est; sed Deo non convenit esse mensuratum; ergo non competit ei esse in æternum.

4. Præterea, in æternitate non est præsens,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 2, quæst. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 15; et qu. 3, de potent., art. 17, ad 25; et *Opusc.*, III, cap. 5, 6, 7 et 8.

(2) Nec tantùm ibi, vers. 18, sed et *Mich.*, IV, vers. 5 : *Ambulabimus in nomine Domini Dei nostri in æternum et ultra.*

existe tout entière en même temps, comme nous l'avons dit. Or l'Ecriture sainte attribue à Dieu le présent, le passé et le futur. Donc Dieu n'est pas éternel.

Mais saint Athanase dit, dans le Symbole qui porte son nom : « Le Père est éternel, le Fils éternel, et le Saint-Esprit éternel (1). »

(CONCLUSION. — Dieu étant immuable, est non-seulement éternel, mais sa propre éternité.)

Il faut dire ceci : L'idée de l'éternité découle de l'immutabilité, de même que l'idée du temps découle du mouvement : nous l'avons vu dans la discussion précédente. Puis donc que Dieu est souverainement immuable il est éternel suréminemment. Et non-seulement il est éternel, mais il est son éternité. Si les êtres créés ne sont pas à eux-mêmes leur propre durée, c'est qu'ils ne sont pas leur être; mais Dieu est son être permanent, invariable, par conséquent son éternité, de même qu'il est son essence.

Je réponds aux arguments : 1° Quand Boëce dit que l'instant immobile fait l'éternité, il parle d'après notre manière de comprendre les choses; car de même que nous saisissons le temps par la mobilité de l'instant, ainsi nous concevons l'éternité par son immobilité. Quant à ce que dit saint Augustin, que Dieu est l'auteur de l'éternité, il faut l'entendre de l'éternité communiquée; car Dieu donne son éternité à certains êtres, dans la même mesure qu'il leur donne son immobilité.

2° Cela même fournit la réponse au deuxième argument. Quand le

(1) L'*Exode* dit, XV, 18 : « Le Seigneur régnera dans l'éternité et par delà. » *Deutéronome*, XXXII, 40 : « Je vis éternellement. » *Psaume* LXXXIX, 2 : « Avant la formation des montagnes, avant la création de la terre et du monde, de l'éternité à l'éternité, vous êtes le Dieu fort. » *Ibid.*, IX, 7 : « Le Seigneur demeure éternellement. » *Ibid.* CI, 28 : « Vous êtes toujours le même, et vos années ne passeront point. » Le concile de Latran, tenu sous Innocent III : « Nous croyons fermement et professons avec simplicité qu'il y a un seul Dieu, vrai, éternel, immense, etc. »

---

præteritum vel futurum, cùm sit tota simul, ut dictum est. Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba præsentis temporis, præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

Sed contra est, quod dicit (1) Athanasius : « Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus. »

(CONCLUSIO. — Deus immutabilis existens, æternus non solùm est, sed etiam sua æternitas.)

Respondeo dicendum, quòd ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde cùm Deus sit maximè immutabilis, sibi maximè competit esse æternum. Nec solum est æternus, sed est sua æternitas; cùm tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita est sua æternitas.

Ad primum ergo dicendum, quod nunc stans dicitur facere æternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quòd apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, in quantum apprehendimus nunc stans. Quod autem dicit Augustinus quòd Deus est auctor æternitatis, intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout par-

(1) In Symbolo fidei quod ab illo editum ex Græcorum confessione.

Livre des Causes dit que Dieu est avant l'éternité, il parle de l'éternité communiquée aux substances immatérielles ; cela est si vrai que le même ouvrage ajoute, dans un autre endroit, que l'intelligence est enfantée à l'éternité. Pour l'*Exode*, s'il dit que « Dieu règne dans l'éternité et par delà, » il emploie le mot *éternité* pour le mot *siècle*, qui se trouve dans une version (1). Ainsi, « Dieu règne au delà de l'éternité, « cela signifie que son règne s'étend au delà de tous les siècles, c'est-à-dire au delà de toute durée ; car un siècle n'est autre chose qu'une période du temps, comme le remarque Aristote dans le premier livre *Du Ciel*. On peut encore entendre « régner au delà de l'éternité » dans ce sens que, s'il y avoit quelque chose qui durât toujours (comme certains philosophes l'ont cru du mouvement céleste), Dieu régneroit cependant au delà, c'est-à-dire d'une manière plus parfaite, car son royaume existe tout entier simultanément (2).

3° L'éternité n'est autre chose que Dieu même. Quand donc nous disons que l'éternité est une mesure, nous ne voulons pas dire que Dieu est mesuré par cette entité, mais nous parlons d'après nos foibles conceptions.

4° Si les diverses parties du temps sont attribuées à Dieu dans l'Ecriture sainte, ce n'est pas qu'il subisse les variations du présent, du passé et du futur, mais c'est que son éternité renferme tous les temps.

(1) Les Septante disent : Εἰς τον αἰῶνα dans les siècles des siècles. La glose interlinéaire met sur *æternitatem* le mot *sæculum*. Plusieurs interprètes, par exemple Xantès, Pagninus, ont traduit l'hébreu de la même manière.

(2) Autre chose est de traverser successivement des phases variables à travers les siècles, autre chose de goûter simultanément toute la plénitude d'une vie inaltérable. « Supposez donc que les êtres créés n'ont ni commencement ni fin, dit Boëce, ils ne seront pas encore éternels au même titre que Dieu. »

---

ticipatur à substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur, quòd intelligentia pacificatur æternitati. Quod autem dicitur in *Exodo* : « Dominus regnabit in æternum et utrà, » sciendum, quòd æternum accipitur ibi pro sæculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra æternum, quia durat ultra quodcunque sæculum, id est ultra quamcunque durationem datam. Nihil est enim aliud sæculum quam periodus cujuslibet rei, ut dicitur in libro primo *De Cœlo*. Vel dicitur etiam ultra æternum regnare, quia si etiam aliquid aliud semper esset (ut motus cœli, secundum quosdam philosophos), tamen Deus ultra regnat, in quantum ejus regnum est totum simul.

Ad tertium dicendum, quòd æternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum apprehensionem nostram tantum (1).

Ad quartum dicendum, quòd verba diversorum temporum attribuuntur Deo in quantum ejus æternitas omnia tempora includit, non quòd ipse varietur per præsens, præteritum et futurum.

(1) Prout æternitatem per *fuisse*, per *esse* ac per *futurum esse* cogitatione dividimus.

ARTICLE III.

Dieu seul est-il éternel?

Il paroît que le propre de Dieu n'est pas d'être éternel. 1° *Daniel* dit, XII, 3 : « Ceux qui enseignent la justice à plusieurs, seront comme des étoiles à travers les éternités perpétuelles. » Or on ne pourroit dire *les éternités*, au pluriel, si Dieu seul étoit éternel. Donc Dieu n'est pas seul éternel.

2° On lit dans saint *Matthieu*, XXV, 41 : « Allez, maudits, au feu éternel. » Donc Dieu seul n'est pas éternel.

3° Tout ce qui est nécessaire est éternel. Or il y a beaucoup de choses nécessaires, par exemple les premiers principes et les conséquences qui en découlent immédiatement. Donc Dieu seul n'est pas éternel

Mais saint Jérôme écrit à Damase, *Lett.* LVII : « Dieu seul n'a pas de commencement. » Or tout ce qui a un commencement n'est pas éternel ; donc Dieu seul est éternel.

(Conclusion. — Dieu seul étant véritablement et proprement immuable, il est aussi seul éternel ; les autres êtres ne le sont qu'autant qu'ils participent plus ou moins à son immutabilité.)

Il faut dire ceci : L'éternité n'appartient véritablement, proprement qu'à Dieu : car nous avons montré, d'une part, que l'éternité dérive de l'immutabilité ; d'une autre part, que Dieu seul est absolument immuable. Néanmoins il est des choses qui participent à son éternité selon

---

ARTICULUS III.

Utrùm esse æternum sit proprium Dei.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quod esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim *Dan.* XII, quòd « qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates. » Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus; non igitur olus Deus est æternus.

2. Præterea, *Matth.* XXV, dicitur : « Ite, maledicti, in ignem æternum. » Non igitur solus est Deus æternus.

3. Præterea, omne necessarium est æternum. Sed multa sunt necessaria, sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativæ. Ergo non solus Deus est æternus.

Sed contra est, quòd Hieronymus dicit ad Damasum *Ep.* 57 (2) : « Deus solus est, qui exordium non habet. » Quicquid autem exordium habet, non est æternum : ergo solus Deus est æternus.

(Conclusio. — Solus Deus verè et propriè immutabilis cum sit, æternus est; cætera verò eò æterna sunt, quò aliquam immutabilitatem participant.)

Respondeo dicendum quòd æternitas verè et propriè in solo Deo est : quia æternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet; solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, qu. 2, art. 2; et dist. 19, qu. 1, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 2; quæstiunc. 3; et *Cont. Gent.*, lib. 1; cap. 15; et in *librum de Causis*, lect. 2, col. 1.

(2) Non *Augustinus ad Marcellam*, sicut hic notabatur, cùm ad Marcellam non scripserit, sed ad Maximam vel Maxillam, et nihil tale ibi dicat. Non *Hieronymus quoque ad Marcellam*, ut lib. 1 *Sent.*, dist. 8, in quibusdam exemplaribus annotatur; cùm nec in epistolis quas ad Marcellum scripsit plures, id omnino habeat; etsi Rabanus in *Exodum*, lib. 1, cap. 6, cum iis nectat quæ habentur in *epist.* 136, *de nominibus Dei ad Marcellam*. Sed *epist.* quam reponimus ad Damasum, et quæ incipit. *Quoniam vetusto*, etc., ut et quædam exemplaria *Sententiarum* habent, et refertur expressè in Decretis, Causâ 24, qu. 1, cap. *Quoniam*, etc.

qu'il leur a donné l'immutabilité. Or quelques-unes ont reçu ce dernier attribut dans une mesure telle, qu'elles ne perdent jamais l'être. Ainsi l'*Ecclésiastique*, I, 4, écrit de la terre qu'elle demeure éternellement. On peut aussi attribuer aux anges l'éternité dans ce sens : car le Prophète royal dit, *Ps.* LXV, 4 : « Vous descendez, Seigneur, d'une manière admirable des montagnes éternelles. » D'autres choses sont dites éternelles, bien qu'elles soient corruptibles, à cause de leur longue durée ; c'est ainsi que le *Psalmiste* accordoit tout à l'heure l'éternité aux montagnes, et que le *Deutéronome*, XXXIII, 15, la prête aux collines. D'autres choses encore, participant à l'éternité d'une manière plus parfaite, sont impérissables dans leur être et même immuables dans leur opération ; tels sont les anges et les bienheureux qui jouissent de la contemplation du Verbe ; « Car les saints dans le ciel ne peuvent, comme le dit saint Augustin, *De la Trin.*, XV, 16, détourner leurs pensées de l'objet de la vision béatifique. » Et voilà pourquoi l'on dit que ceux qui voient Dieu ont la vie éternelle, selon cette parole de saint *Jean*, XVII, 3 : « La vie éternelle est de vous connoître, vous le seul Dieu véritable. »

Je réponds aux arguments : 1° Si le Prophète parle de l'éternité au nombre pluriel, c'est qu'il y a beaucoup d'élus qui participent à l'éternité de Dieu par la contemplation de cet Être infini.

2° Le feu de l'enfer est dit éternel, parce qu'il n'aura pas de fin. Cependant les réprouvés subissent des changements dans leurs peines ; car *Job* dit, XXIV, 19 : « Ils passeront des eaux de la glace à une chaleur excessive. » Ce n'est donc pas une véritable éternité qui règne en enfer, mais c'est plutôt le temps (1) ; et voilà pourquoi nous lisons dans les *Psaumes*, LXXX, 16 : « Leur temps s'étendra dans les siècles.

(1) Le temps règne en enfer : mais c'est un temps qui n'a pas de fin ; c'est l'éternité postérieure, *a parte post*, comme s'expriment les théologiens.

---

hoc aliqua ejus æternitatem participant. Quædam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur à Deo, quod nunquam esse desinunt, et secundum hoc dicitur *Eccles.* I, de terra, quòd in æternum stat; et sic æternitas angelis attribui potest, secundum illud *Psal.* LXXV : « Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis. » Quædam etiam æterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint; sicut in *Psal.* dicuntur « montes æterni ; » et *Deut.* XXXIII, etiam dicitur, « de pomis collium æternorum. » Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem, vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut angeli, et beati, qui Verbo fruuntur, quia quantum ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes, ut dicit Augustinus XV, *de Trinit.* Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam; secundum illud *Joan.* XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd dicuntur multæ æternitates, secundum quod sunt multi participantes æternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad secundum dicendum, quòd ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantùm. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundum illud *Job.* XXIV : « Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium. » Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus (1) secundum illud *Psal.* LXXX : « Erit tempus eorum in sæcula. »

(1) Sicut explicat Beda ibi ; etsi paulò aliter Gregorius, lib. XVII, *Moral.* cap. 27, ad præsentem referens vitam.

3° Les principes nécessaires sont des modes de la vérité. Or la vérité réside, comme le dit le Philosophe, dans l'intelligence. Si donc les premiers principes sont éternels et nécessaires, c'est qu'ils existent dans une intelligence éternelle, c'est-à-dire dans l'intelligence divine. Ainsi, de ce que les principes sont éternels, il ne s'ensuit pas qu'il y ait quelque chose d'éternel hors de Dieu.

ARTICLE IV.

L'éternité diffère-telle du temps?

Il paroît que l'éternité n'est autre chose que le temps. 1° Deux mesures de la durée ne peuvent exister simultanément, à moins que l'une ne soit une partie de l'autre, ainsi deux jours ou deux heures n'existent pas dans le même instant ; mais rien n'empêche l'existence simultanée d'un jour et d'une heure, parce que l'heure est une partie du jour. Or l'éternité et le temps, ces deux mesures de la durée, existent simultanément ; donc l'un est une partie de l'autre. Mais l'éternité n'est pas une partie du temps puisqu'elle le renferme et le dépasse ; donc le temps est une partie de l'éternité, donc il n'en diffère pas.

2° L'instant reste le même, suivant Aristote, dans tous les temps. Or l'éternité reste aussi la même dans tous les temps, puisqu'elle est indivisible ; donc l'éternité est l'instant. Mais l'instant ne diffère pas substantiellement du temps ; donc l'éternité n'en diffère pas non plus substantiellement.

3° Comme la mesure du premier mouvement forme, toujours selon le

---

Ad tertium dicendum, quod necessarium significat quemdam modum veritatis. Verum autem, secundum Philosoph. VI, *Metaph.*, est in intellectu. Secundum hoc igitur verà et necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno, qui est intellectus divinus solus. Unde non sequitur, quòd aliquid extra Deum sit æternum.

ARTICULUS IV.

Utrùm æternitas differat à tempore

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd æternitas non sit aliud à tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius : non enim sunt simul duo dies, vel duæ horæ ; sed dies et hora sunt simul, qui hora est pars diei. Sed æternitas et tempus sunt simul, quorum utrùmque mensuram quamdam durationis importat. Cum igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus et includit ipsum, videtur quòd tempus sit pars æternitatis, et non aliud ab æternitate.

2. Præterea, secundum Philosophum in IV, *Physic.*, nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est nunc temporis. Sed nunc temporis non est aliud secundum substantiam à tempore. Ergo æternitas non est aliud secundum substantiam a tempore.

3. Præterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in IV, *Physic.* (2), ita videtur quòd mensura prim

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 10, qu. 2, art. 1 ; et II, *Sentent.*, dist. 2, qu. 1, art. 1 ; et *Quodl.*, 5, qu. 4 ; et *Quodl.* 10, qu. 2 ; ut et qu. 3 de potent., art. 14, ad 18.

(2) Colligitur ex text 133, ubi prima mensura quorumlibet motuum assignatur circulatio κυκλοφορία seu circularis motus, quo mobile in gyrum circumfertur, et ab eodem puncto in idem punctum redit ; ac propterea tempus dicitur esse *sphæræ motus* (σφαίρας κίνησις), *quia tempore mensurantur alii motus, et ipsum tempus motu sphæræ*, quæ per excellentiam intelligitur primum cœlum.

Philosophe, la mesure de tous les mouvements, de même la mesure du premier être est la mesure de tous les êtres. Or l'éternité est la mesure du premier être, c'est-à-dire de l'être divin ; donc elle est la mesure de tous les êtres. Mais les choses corruptibles se mesurent par le temps ; donc le temps est l'éternité, ou quelque chose de l'éternité.

Mais l'éternité existe tout entière simultanément, tandis que le temps se divise en deux parties successives, le passé et le futur ; donc le temps et l'éternité ne sont pas la même chose.

(Conclusion. — L'éternité diffère du temps en ce qu'elle est simultanée et le temps successif, et non pas en ce que l'éternité a un commencement et une fin, tandis que le temps n'a ni l'un ni l'autre.)

Il faut dire que le temps et l'éternité ne sont pas la même chose. Quelques-uns fondent la distinction de ces deux entités sur ceci, que l'éternité n'a ni commencement ni fin, tandis que le temps a l'un et l'autre ; mais on voit que cette différence est purement accidentelle, elle n'est point par soi (1). Quand on supposeroit, avec ceux qui professent l'éternité du mouvement céleste, que le temps a toujours été et sera toujours, il n'en différeroit pas moins de l'éternité, comme le remarque Boëce, d'abord parce que l'éternité est simultanée et le temps successif, ensuite parce que la première de ces choses mesure l'être permanent, et la seconde le mouvement. D'un autre côté, lorsqu'on considère les choses mesurées, on voit que le temps mesure, comme le dit Aristote, ce qui commence et finit dans le temps ; si donc le mouvement céleste duroit toujours, le temps ne le mesureroit pas dans toute sa durée, car l'infini ne peut l'être ; il en mesureroit une révolution quelconque, c'est-à-dire

(1) Une chose est par soi, saint Thomas nous l'a dit déjà, quand elle est dans toutes les suppositions possibles.

---

esse, sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus est vel æternitas, vel aliquid æternitatis.

Sed contra est, quòd æternitas est tota simul. In tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et æternitas non sunt idem.

(Conclusio. — Differt æternitas à tempore, quòd ea est tota simul, tempus vero successivum est; non autem differunt quòd æternitas principio et fine careat, tempus verò non, nisi quoad mensurata, vel in potentia intelligendo ea sic differre.

Respondeo dicendum, quòd manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Sed hujus diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quòd æternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc est differentia per accidens, et non per se: quia dato quod tempus semper fuerit, et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum cœli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem et tempus, ut dicit Boëtius in libro *De consolatione*, ex hoc quòd æternitas est tota simul, quod tempori non convenit; et iterum quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus verò est mensura motus Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliam rationem: quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in IV, *Physicor*. Unde si motus cœli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cùm infinitum non sit mensurabile; sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium et finem in tempore. Potest tamen et aliam rationem habere ex parte

une partie qui auroit un commencement et une fin. Ce n'est pas tout encore : en se plaçant au point de vue de la potentialité, on trouveroit toujours, dans le temps supposé éternel, les deux choses que nous venons d'y assigner, un commencement et une fin : il suffiroit d'en détacher une partie, comme lorsque nous disons le commencement du jour ou de l'année. On voit que rien de tout cela ne peut avoir lieu dans l'éternité. Mais toutes ces différences viennent d'une différence première, essentielle, que nous avons signalée dès le principe : c'est que l'éternité est simultanée, et le temps successif

Je réponds aux arguments : 1° Les mesures formées par le temps et l'éternité ne sont pas du même genre ; on en sera convaincu, si l'on considère les choses auxquelles elles s'appliquent. Ces deux mesures peuvent donc exister en même temps.

2° L'instant reste toujours le même dans son sujet, mais il varie dans ses rapports. En effet, comme le temps se rapporte au mouvement, de même l'instant correspond au mobile. Or le mobile reste subjectivement le même dans tout le cours du temps ; mais il varie relativement, parce qu'il est tantôt dans un lieu, tantôt dans un autre, et c'est précisément cette alternation qui forme le mouvement et le temps. Ainsi l'instant varie dans ses rapports ; mais l'éternité ne varie d'aucune manière, pas plus dans ses rapports que dans son sujet. Elle n'est donc pas la même chose que l'instant.

3. Comme l'éternité est la propre mesure de l'être permanent, de même le temps est la mesure propre du mouvement. De là, plus un être s'éloigne de l'immobilité de l'existence et subit la loi de la variation, plus il s'écarte de l'éternité et tombe dans le domaine du temps. En conséquence l'être des choses corruptibles, étant sujet au changement, n'est pas mesuré par l'éternité, mais par le temps ; car le temps mesure, non-

---

istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia : quia etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei vel anni, quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentiæ consequuntur eam, quæ est per se et primò differentiam, ex hoc scilicet quod æternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, si tempus et æternitas essent mensuræ unius generis; quod patet esse falsum ex his, quorum est tempus et æternitas mensura.

Ad secundum dicendum, quòd nunc temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione : eò quòd sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili. Mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione in quantum est hic et ibi, et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus; æternitas autem manet eadem et subjecto et ratione. Unde æternitas non est idem quod nunc temporis.

Ad tertium dicendum, quòd sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit à permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab æternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore; tempus enim mensurat non solum quæ transmutantur in actu, sed etiam quæ sunt

seulement ce qui change effectivement, mais ce qui peut changer : il mesure non-seulement le mouvement, mais le repos; car le repos appartient à l'être mobile sans mouvement actuel.

ARTICLE V.

La perpétuité diffère-t-elle du temps ?

Il paroît que la perpétuité ne diffère pas du temps. 1° Saint Augustin dit, *In Gen.*, VIII, 20, que « Dieu meut la créature spirituelle dans le temps. » Or la perpétuité est la mesure des substances spirituelles. Donc le temps ne diffère pas de la perpétuité (1).

2° La nature du temps est d'avoir l'antériorité et la postériorité ; mais la nature de l'éternité est d'exister tout entière simultanément, comme nous l'avons vu. Or la perpétuité n'est pas l'éternité ; car l'*Ecclésiastique* dit, I, 1, que la sagesse éternelle a précédé cette mesure de la durée. Donc la perpétuité n'existe pas tout entière simultanément, donc elle a l'antériorité, et la postériorité, donc elle est le temps.

3° Si la perpétuité n'a ni antériorité, ni postériorité, il s'ensuit qu'il n'y a pas de différence, dans les choses perpétuelles, entre être, avoir été et devoir être. Or les choses perpétuelles ne peuvent pas ne pas avoir été ; donc elles ne peuvent pas non plus, dans notre hypothèse, ne pas

(1) L'original porte *œvum*. *Ævum* vient, par l'insertion du *digamma* éolique, de ἀΐδι, ἀεὶ, toujours; αἰών, siècle ; dérivant eux-mêmes de ἐών, ὤν, étant; primitivement de l'hébreu הוה (haïah) être. Tous ces mots désignent l'existence et secondairement la durée, car la durée n'est que l'existence continuée.

Les latins ont fait *æternitas* de *ævum* et de *ternus*, comme qui dirait *ævi ternitas*, les trois parties de la durée, le passé, le présent et le futur.

On trouve dans quelques scolastiques *æviternitas*, pour désigner la durée qui a un commencement mais n'a pas de fin. Comme ce mot n'existe pas dans notre langue, nous l'avons remplacé par *perpétuité*.

---

transmutabilia. Unde non solùm mensurat motum, sed etiam quietem : quæ est ejus quod natum est moveri, et non movetur.

ARTICULUS V.

De differentia ævi et temporis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quod ævum non sit aliud à tempore. Dicit enim Augustinus, VIII, *super Gen. ad. lit.*, quòd « Deus movet creaturam spiritualem per tempus (2). » Sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab ævo.

2. Præterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius; de ratione verò æternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est. Sed ævum non est æternitas; dicitur enim *Ecclesiast.* I, quòd sapientia æterna est ante ævum (3). Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius, et ita tempus.

3. Præterea, si in ævo non est prius et posterius, sequitur quòd in æviternis non differat esse vel fuisse, vel futurum esse. Cùm igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur

(1) Idem et locis art. 4 indicatis.

(2) Ad corporalis creaturæ differentiam, quam per locum ac tempus moveri ait 20 cap., ac deinceps.

(3) Sic enim ibi statim ab initio libri : *Omnis sapientia à Domino Deo est, et cum illo fuit semper, et est ante ævum;* quamvis græcè sit, μετ' αὐτοῦ ἐστὶν εἰς αἰῶνα, *cum illo est in ævum*, et verti potest, *in æternum.*

devoir être. Mais cette dernière conséquence est fausse, puisque Dieu peut les réduire à néant. Donc, etc.

4° Comme la durée des choses perpétuelles est infinie, *à parte post*, il s'ensuit qu'une chose créée peut être infinie en acte. Or cette conséquence est fausse ; donc la perpétuité ne diffère pas du temps.

Mais Boëce dit, *Cons.*, III, 9 : « C'est vous, Seigneur, qui faites sortir le temps de la perpétuité (1). »

(Conclusion. — La perpétuité est le milieu entre l'éternité et le temps, car elle participe de l'un et de l'autre.)

Il faut dire ceci : La perpétuité, placée comme moyen terme entre l'éternité et le temps, diffère de ces deux choses : on va le voir tout à l'heure. Les uns disent : L'éternité n'a ni commencement ni fin ; la perpétuité a un commencement et n'a pas de fin ; le temps a un commencement et une fin : mais nous devons répéter ici ce que nous avons dit plus haut, cette distinction ne repose que sur une différence accidentelle. En effet,

(1) Dieu ne peut rien acquérir, ni rien perdre ; il ne prévoit pas, mais il voit ce qui doit arriver à la fin des temps ; il ne se rappelle pas ce qui s'est passé à l'origine des siècles, mais il le pense et le sent ; il est l'être permanent, invariable, immobile : « Il n'étoit point hier, il ne sera pas demain, dit saint Anselme, *In Prosol.*, XIX ; mais il est hier et demain, et toujours. » — « Dans sa substance, continue saint Augustin, *In Ps.* CI, 2, point de passé comme n'étant plus, ni de futur comme n'étant pas encore ; mais il n'y a qu'un être permanent. » N'en déplaise aux scotistes, l'éternité ne se compose point de moments successifs, elle ne va pas se complétant à travers les âges, elle n'a ni passé ni futur ; mais elle ne renferme qu'un présent immuable, elle existe tout entière, elle est simultanée.

Dieu devoit communiquer l'éternité aux créatures, car il est prodigue de lui-même et la cause imprime toujours sa ressemblance dans l'effet ; mais il lui étoit impossible de la leur communiquer tout entière, car le fini ne peut recevoir l'infini. Qu'a donc fait le Créateur ? Il a circonscrit, déterminé, limité l'éternité ; il en a retranché, pour parler d'après nos foibles conceptions, la partie qui remonte vers l'origine, et même celle qui descend à travers les âges vers la fin. Dès lors la durée, bornée par ces deux limites, renferma le présent, le passé et le futur ; en d'autres termes, l'instant, le commencement et la fin. Or Dieu a donné à toutes ses créatures le présent ou l'instant, point indivisible et simultané, formant la plus parfaite image de l'éternité ; puis il a donné aux substances spirituelles la durée avec un commencement mais sans fin, et aux substances matérielles la durée avec un commencement et une fin. Voilà comment la perpétuité est sortie de l'éternité, et le temps de la perpétuité.

---

quòd impossibile sit ea non futura esse. Quod falsum est, cùm Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Præterea, cùm duratio æviternorum sit infinita ex parte post, si ævum sit totum simul, sequitur quòd aliquod creatum sit infinitum in actu, quod est impossibile : non igitur ævum differt à tempore.

Sed contra est, quod dicit Boëtius : « Qui tempus ab ævo (1) ire jubes. »

(Conclusio. — Ævum ipsum est medium inter æternitatem et tempus, utroque participans.)

Respondeo dicendum, quòd ævum differt à tempore et ab æternitate, sicut medium existens inter illa. Sed horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quòd æternitas principio et fine caret ; ævum habet principium, sed non finem ; tempus autem habet principium et finem. Sed hæc differentia est per accidens, sicut su-

(1) Hoc est, ex interprete recentiore Boetii, *post ævum* ; cujus imago quædam tempus, id in rebus mutabilibus faciens quod in immutabilibus facit ævum. Sed ex antiquo interprete (qui falsissimè ab imperitis nec sine injuria fingitur S. Thomas pro Nicolao Thrivet) *ab ævo* perinde est ac *ab æternitate*, cujus derivatio quædam tempus dici potest ; quamvis et ipsum tempus confundere cum ævo videatur Scriptura, *Eccles.* XLIII, vers. 6, cùm ait : *Lunam in tempore suo esse [illegible] temporis et signum ævi* ; sed latiore sensu, sicut infra.

quand nous admettrions que les êtres perpétuels ont toujours été et seront toujours, comme certains ne craignent pas de le dire ; ou quand nous supposerions qu'ils doivent un jour perdre l'existence, ce qui est dans la puissance de Dieu, la perpétuité ne se distinguerait pas moins du temps et de l'éternité.

D'autres ont dit : L'éternité n'a ni l'antériorité ni la postériorité ; le temps a l'antériorité et la postériorité avec la jeunesse et la vieillesse ; la perpétuité a l'antériorité et la postériorité, mais elle n'a ni la jeunesse ni la vieillesse. Cette doctrine se contredit elle-même dans la dernière proposition. Plaçons-nous d'abord au point de vue de la mesure. Comme l'antériorité et la postériorité ne peuvent exister simultanément, si ces deux parties de la durée mobile sont dans la perpétuité, dès que la première aura passé, la seconde arrivera nécessairement, et dès lors il y aura jeunesse et vieillesse dans la perpétuité comme dans le temps. Ensuite, si l'on considère les êtres mesurés, nous demanderons : Pourquoi les choses temporelles vieillissent-elles, sinon parce qu'elles changent ? Or le changement engendre la priorité et la postériorité ; si donc les êtres perpétuels ne traversent ni la jeunesse ni la vieillesse, c'est qu'ils sont immuables, et la perpétuité dès lors ne peut avoir les deux parties qui se succèdent dans le temps, l'avant et l'après.

Il faut donc dire : Comme l'éternité est la mesure de l'être permanent, plus une chose s'écarte de la permanence de l'être, plus elle s'écarte de l'éternité. Or certaines choses s'éloignent de la permanence, au point que leur être sert de sujet au changement ou consiste dans le changement même : telles sont les substances corruptibles et le mouvement. C'est

---

pra dictum est : quia etiamsi semper æviterna fuissent et semper futura essent, ut aliqui ponunt, vel etiam si quandoque deficerent (quod Deo possibile esset), adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore.

Alii verò assignant differentiam inter hæc tria per hoc, quòd æternitas non habet prius et posterius, tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione, ævum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione. Sed hæc positio implicat contradictorium. Quod quidem manifestè apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cùm enim prius et posterius durationis non possit esse simul, si ævum habet prius et posterius, oportet quod priore parte ævi recedente posterior de novo adveniat ; et sic erit innovatio in ipso ævo sicut in tempore. Si verò referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensura, ut patet ex IV *Phys.*. Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile nec innovabile (1), hoc erit, quia esse ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius et posterius.

Est ergo dicendum, quòd, cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit à permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt à permanentia essendi quod esse eorum est subjectum transmutationi, vel in transmutatione consistit, et hujusmodi mesurantur tempore, sicut omnis motus et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam verò recedunt minus à

(1) Colligitur ex text. 110, quòd in tempore *prius* et *posterius* numeretur ; ex text. 117, quod senescant omnia quæ in tempore continentur ; ex text. 20 quò, corruptibilia tantum et generabilia tempore mensurentur, ex text. 29, quòd quia *prius* et *posterius* est in tempore, omnis motus et mutatio in tempore sit, etc.

le temps qui est ici la mesure de la durée. D'autres choses s'éloignent moins de la permanence; leur être ne consiste pas dans le changement et n'en est pas le sujet; mais elles peuvent le subir accidentellement, soit en acte, soit en puissance : tels sont les corps célestes, invariables dans leur être substantiel et variables quant au lieu (1); tels sont aussi les anges qui ont l'immutabilité de nature avec la mutabilité d'élection, de pensées, d'affections et de lieux. Cette catégorie d'êtres est mesurée par la perpétuité, qui est le moyen terme entre l'éternité et le temps. Enfin l'être qui n'a le changement ni ne peut le subir d'aucune manière, est mesuré par l'éternité. Ainsi donc, le temps a l'antériorité et la postériorité; la perpétuité n'a pas essentiellement l'antériorité et la postériorité, mais elle peut les avoir; enfin l'éternité n'a pas l'antériorité et la postériorité, et elle ne peut les avoir.

Je réponds aux arguments : 1° Les créatures spirituelles sont mesurées par le temps dans leurs affections et dans leurs pensées, qui se succèdent les unes aux autres. C'est pourquoi saint Augustin dit, à l'endroit cité plus haut, qu'être mû par le temps c'est être mû par les affections. Quant au reste, les anges sont mesurés par la perpétuité dans leur être naturel, et ils participent à l'éternité par la vision béatifique.

2° Quoique la perpétuité existe tout entière simultanément, elle n'est pas l'éternité, parce qu'elle peut admettre l'antériorité et la postériorité.

3° L'ange ne connoît pas la distinction du passé et du futur dans son être même, il ne la connoît que dans les changements accidentels qu'il éprouve ; et si nous mettons de la différence dans ces trois membres de phrase : « L'ange est, a été, et sera, » c'est que nous concevons son

(1) Voir la note plus haut, quest. IX, art. 2.

---

permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationi, tamen habent transmutationem adjunctam, vel in actu, vel in potentia; sicut patet in corporibus cœlestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile, tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum : ut similiter patet de angelis, quòd habent esse intransmutabile quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem (1), et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum suo modo. Et ideo hujusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter æternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat æternitas, nec mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius ; ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd creaturæ spirituales quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem dicit, quòd per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum verò ad eorum esse naturale, mensurantur ævo. Sed quantum ad visionem gloriæ participant æternitatem.

Ad secundum dicendum, quòd ævum est totum simul, non tamen est æternitas, quia compatitur secum prius et posterius.

Ad tertium dicendum, quòd in ipso esse angeli in se considerato non est differentia præteriti et futuri, sed solùm secundum adjunctas

(1) Non quòd post alicujus rei electionem in contrarium verti possint, sed quòd eam pro arbitrio intelligere antea potuerunt; vel quia possunt in actu exercito nunc in hoc ferri, nunc in illud indifferenter prout volunt; ut infra suo loco dicetur, cùm de libero eorum arbitrio agendum erit.

existence en la comparant aux diverses parties du temps. Et cette proposition : « L'ange est ou a été, » énonce un fait que la puissance divine ne pourroit détruire ; mais cette autre assertion : « L'ange sera, » n'énonce pas un fait de cette nature. Puisque l'être et le non-être de l'ange sont soumis à la Toute-Puissance, Dieu pourroit, absolument parlant, faire que l'ange ne dût pas être ; mais il ne pourroit pas faire que l'ange ne fût pas quand il est, ou qu'il n'ait pas été lorsqu'il a réellement existé.

4° La durée de la perpétuité est infinie, parce qu'elle n'est pas limitée par le temps. Rien n'empêche qu'une chose créée soit infinie en ce sens, qu'elle n'ait pas de limites dans un autre être.

ARTICLE VI

N'y a-t-il qu'une perpétuité ?

Il paroît qu'il y a plusieurs perpétuités : 1° On lit dans les *Livres d'Esdras ;* « La majesté et la puissance des perpétuités sont en vous, Seigneur. »

2° Les choses de différents genres ont des mesures différentes. Or, parmi les choses perpétuelles, les unes appartiennent au genre des êtres matériels, comme les corps célestes ; les autres rentrent dans la catégorie des substances spirituelles, comme les anges. Donc il n'y a pas une seule perpétuité.

3° Comme la perpétuité est une espèce de la durée, si les choses n'avoient qu'une perpétuité, elles n'auroient non plus qu'une durée. Mais les choses perpétuelles n'ont pas une seule durée ; car elles reçoivent l'existence les unes après les autres, comme on le voit dans les âmes humaines. Donc il y a plusieurs perpétuités.

---

mutationes : sed quòd dicimus angelum esse vel fuisse, vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri qui accipit esse angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cùm dicit angelum esse, vel fuisse, supponit aliquid cum quo ejus oppositum non subditur divinæ potentiæ ; cùm verò dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde cum esse et non esse angeli subsit divinæ potentiæ, absolutè considerando potest Deus facere quòd esse angeli non sit futurum, tamen non potest facere quòd non sit dum est, vel quòd non fuerit postquam fuit.

Ad quartum dicendum, quòd duratio ævi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

ARTICULUS VI.

Utrùm sit unum ævum tantùm.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit tantum unum ævum. Dicitur enim in *Apocryphis Esdræ* : « Majestas et potestas ævorum est apud te, Domine. »

2. Præterea, diversorum generum diversæ sunt mensuræ. Sed quædam ævirterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora cœlestia ; quædam verò sunt spirituales substantiæ, scilicet angeli. Non ergo est unum ævum tantum.

3. Præterea, cùm ævum sit nomen duratinis (2), quorum est unum ævum, est una duratio. Sed non omnium æviternorum est una duratio, quia quædam post alia esse incipiunt, ut maximè patet in animabus humanis. Non est ergo unum ævum tantum.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 2 ; ut et dist. 5, qu. 1, art. 4.

(2) Quasi durationis quædam species condistincta durationi temporali, sicut si homo dicatur esse nomen animalis.

4° Les choses qui ne dépendent pas les unes des autres n'ont pas une seule mesure de la durée ; car si le temps mesure toutes les choses temporelles, c'est qu'il est produit par le premier mouvement, qui est comme la cause de tous les autres mouvements. Or les choses perpétuelles ne dépendent pas les unes des autres, puisque l'ange n'est pas la cause d'un autre ange. Donc, etc.

Mais la perpétuité est plus simple et plus près de l'éternité que le temps. Or le temps est un ; donc à plus forte raison la perpétuité.

(Conclusion. — Il y a plusieurs perpétuités en ce sens qu'il y a plusieurs êtres perpétuels ; mais il n'y en a qu'une comme mesure de cette sorte de durée, c'est celle qui s'applique au premier être perpétuel, le plus simple de tous.)

Il faut dire ceci : Les docteurs sont partagés sur le point dont il s'agit : les uns tiennent qu'il n'y a qu'une seule perpétuité, les autres pensent qu'il y en a plusieurs ; lesquels sont dans le vrai ? voilà ce qu'il faut examiner. Comme nous parvenons à la connoissance des choses spirituelles par les choses temporelles, nous devons étudier dans le temps la nature de la perpétuité. Or plusieurs disent qu'il n'y a qu'un temps pour toutes les choses temporelles, par la raison qu'il n'y a qu'un nombre pour toutes les choses nombrées : Car le temps, ajoutent-ils, est un nombre, comme on le voit dans le Philosophe. Ce raisonnement n'est pas satisfaisant. Le nombre n'existe pas abstractivement en lui-même, mais seulement dans les choses ; autrement il n'auroit pas la continuité, puisque dix aunes de drap, par exemple, ne sont pas continues comme nombre, mais comme matière nombrée. Or le nombre réel, considéré d'une manière

---

4. Præterea, ea quæ non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis : propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnia [illegible] quodammodo causa est primus motus (1), qui primo tempore mensuratur. Sed æviterna non dependent ab invicem, quia unus angelus non est causa alterius. Non ergo est unum ævum tantùm.

Sed contra, ævum est simplicius tempore et propinquius se habens ad æternitatem. Sed tempus est unum tantùm. Ergo multò magis ævum.

(Conclusio. — Quò plura æviterna sunt, æva etiam plura sunt, magis tamen unum tantùm ævum est mensura unius primi æviterni quod simplicissimum est.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quòd est unum ævum tantùm : quidam quòd multa. Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis ; in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus. Dicunt autem quidam esse unum tempus omnium temporalium propter hoc, quòd est unus numerus omnium numeratorum, cùm tempus sit numerus secundum Philosophum. Sed hoc non sufficit, quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens ; alioquin non esset continuus, quia decem ulnæ

(1) Seu primi cœli vel *primæ sphæræ*, sicut supra ex IV, *Physicorum*. Hinc et *primum mobile* passim à philosophis appellatur. Dicitur autem *primo tempore mensurari*, quia primus [illegible] est quod per ipsummet tempus mensuratur, sive illud est unde incipit tempus ; non quasi *primum tempus* intelligatur quod ab aliis distinctum sit, cùm sit omnium unum et idem tempus, ut præmittitur ibi text. 132. Unde *primo* ut adverbium sumi potius debet quam *primo* ut adjectivum, quamvis et *primum tempus* initium temporis non perperam subintelligi potest.

concrète, dans les objets, n'est pas toujours le même; tant s'en faut, qu'il varie avec la variété des choses.

Quelques-uns disent aussi que l'unité du temps trouve sa cause dans l'unité de l'éternité. Selon ce sentiment, comme l'éternité est le principe de toute durée, toutes les durées sont unes, si on les considère dans leur principe; mais elles sont multiples, si on les envisage dans la variété des choses auxquelles elles appartiennent. D'autres trouvent dans la matière première la raison de l'unité que nous cherchons : Car la matière première, disent-ils, est le premier sujet du mouvement, dont le temps forme la mesure. Ces deux explications n'expliquent rien, pourquoi? Parce que les choses qui ne sont unes que dans leur principe ou dans leur sujet, ne sont pas unes d'une manière absolue, mais relativement.

D'où vient donc l'unité du temps? Elle vient du premier mouvement, le plus simple de tous, qui pour cela même les mesure tous, comme on le voit dans la *Métaphysique* d'Aristote (1). Ainsi le temps est à ce premier mouvement, non-seulement ce que la mesure est à la chose mesurée, mais ce que l'accident est au sujet, et sous ce rapport il en reçoit l'unité; puis il est aux autres mouvements seulement ce que la mesure est à la chose mesurée, et sous ce rapport il ne se multiplie point par leur multiplicité, car une seule mesure peut mesurer une multitude de choses.

Cela posé, disons qu'il y a deux opinions sur les substances spirituelles. Quelques docteurs enseignent que ces substances toutes d'après Origène, un grand nombre selon d'autres sont sorties de la main créatrice dans une certaine égalité de nature et de perfection; d'autres pensent, au contraire, qu'elles ont procédé de Dieu selon les degrés d'une progression

(1) Voir la note plus haut, quæst. IX, art. 2.

---

panni continuitatem habent non ex numero sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum.

Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur eorum principium; sunt verò multæ, si consideretur diversitas eorum quæ recipiunt durationem ex influxu primi principii. Alii verò assignant causam unitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ est primum subjectum motus, cujus mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur: quia ea, quæ sunt unum principio vel subjecto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid.

Est ergo vera ratio unitatis temporis unitas primi motus, secundum quem, cùm sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X *Metaph.* Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum; et sic ab eo recipit unitatem; ad alios autem motus comparatur solùm ut mensura ad mensuratum : unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una mensura separata multa mensurari possunt. Hoc igitur habito, sciendum quòd de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quòd omnes processerunt à Deo in quadam æqualitate, ut Origenes dixit (1) : vel multæ earum, ut quidam posuerunt. Alii verò dixerunt, quòd omnes substantiæ spirituales processerunt à Deo quodam gradu et ordine. Et hoc videtur sentire Dionysius qui dicit 10 cap. *Cœl. Hierar.*, quòd inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in uno ordine angelorum. Secundum igitur primam opinionem necesse est

(1) Colligitur ex libro 1. peri archon (seu περὶ ἀρχῶν) id est *de principiis*, ut cap. 8, videre est. Appendix autem Dionysii non ex cap. 10 tantùm, sed etiam ex 4 colligitur.

hiérarchique; ainsi Denys le philosophe en assigne trois catégories dans chaque ordre, les supérieures, les moyennes et les inférieures. Eh bien, si on admet le premier sentiment, il faut dire qu'il y a plusieurs perpétuités, parce qu'il y a plusieurs êtres perpétuels qui appartiennent au même ordre et remontent au commencement par leur origine; mais, dans la seconde opinion, il faut dire qu'il n'y a qu'une perpétuité : car si chaque être est mesuré par le plus simple de son genre, les êtres perpétuels le sont par le premier de leur ordre, d'autant plus simple qu'il l'emporte davantage par la priorité. Or le dernier sentiment sur les substances spirituelles est dans le vrai : disons donc qu'il n'y a qu'une perpétuité.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *perpétuité* (ævum) se prend quelquefois pour le mot *siècle*, qui désigne une certaine période de la durée; on dit donc plusieurs perpétuités dans le même sens qu'on dit plusieurs siècles (1).

2° Si les corps célestes et les êtres spirituels diffèrent de nature, ils n'en ont pas moins ceci de commun, qu'ils sont immuables; et c'est par suite de cette analogie qu'ils ont, les uns et les autres, la perpétuité pour mesure.

3° Bien que tous les êtres temporels ne commencent pas simultanément, ils n'en sont pas moins tous mesurés par le temps, parce que le premier d'entre eux subit cette mesure de la durée. Tous les êtres perdurables peuvent donc avoir, à cause du premier de leur ordre, la même pérennité, bien qu'ils n'aient pas commencé tous à la fois.

4° Pour qu'une chose puisse en mesurer plusieurs autres, il n'est pas nécessaire qu'elle en soit la cause, il suffit qu'elle soit plus simple.

(1) *Siècle* vient de *secare*, diviser; ou de *sequi*, suivre : dans le premier cas il signifie proprement une fraction, et dans le second une suite de la durée.

---

dicere quòd sunt plura æva, secundum quòd sunt plura æviterna prima æqualia. Secundum autem secundam opinionem oportet dicere, quòd sit unum ævum tantùm, quia cùm unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis (ut dicitur in X, *Metaph.*) (1), oportet quòd esse omnium æviternorum mensuretur per esse primi æviterni, quòd tanto est simplicius quanto prius. Et quia secunda opinio verior est (ut infrà ostendetur) (2) : concedimus ad præsens unum esse ævum tantùm.

Ad primum ergo dicendum, quò ævum aliquando accipitur pro sæculo, quod est periodus durationis alicujus rei : et sic dicuntur mulata æva, sicut multa sæcula.

Ad secundum dicendum, quòd licet corpora cœlestia et spiritualia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc, quod habent esse intransmutabile Et sic mensurantur ævo.

Ad tertium dicendum, quòd nec omnia temporalia simul incipiunt, et tamen omnium est unum tempus, propter primum, quod mensuratur tempore. Et sic omnia æviterna habent unum ævum propter primum, etiam si non omnia simul incipiant.

Ad quartum dicendum, quòd ad hoc quòd aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quòd illud unum sit causa omnium eorum, sed quòd sit simplicius.

(1) Nempe text. 3, ut jam supra indicatum est.
(2) Non sicut priùs quæst. 50, art. 4, sed qu. 47, art. 2.

QUESTION XI.

De l'unité de Dieu.

Nous devons, après ce qui précède, parler de l'unité de Dieu.

Quatre questions se présentent ici : 1° L'unité ajoute-t-elle quelque chose à l'être ? 2° L'unité est-elle opposée à la multiplicité ? 3° Dieu est-il un ? 4° Dieu est-il souverainement un ?

ARTICLE I.

L'unité ajoute-t-elle quelque chose à l'être?

Il paroît que l'unité ajoute quelque chose à l'être. 1° Tout ce qui appartient à un genre déterminé ajoute quelque chose à l'être, puisque l'être embrasse tous les genres. Or l'unité appartient à un genre déterminé, car elle forme le principe du nombre qui est une espèce de la quantité. Donc l'unité ajoute quelque chose à l'être.

2° Ce qui divise une entité commune, y ajoute quelque chose. Or l'être est divisé par l'unité et par la multiplicité. Donc l'unité ajoute quelque chose à l'être.

3° Si l'unité n'ajoutoit rien à l'être, le mot *être* signifieroit la même chose que le mot *un*. Or il seroit puéril de dire : « L'être est l'être ; » donc on ne pourroit dire non plus, dans l'hypothèse où nous sommes placés : « L'être est un. » Mais cette conséquence est fausse ; donc l'unité ajoute quelque chose à l'être.

Mais l'Aréopagite dit, *Des Noms div.*, c. dern. : « Tout ce qui existe

---

QUÆSTIO XI.

De unitate Dei, in quatuor articulos divisa.

Post præmissa considerandum est de divina unitate.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm unum addat aliquid supra ens. 2° Utrùm opponantur unum et multa. 3° Utrùm Deus sit unus. 4° Utrùm sit maximè unus.

ARTICULUS I.

Utrùm unum addat aliquid supra ens.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato ; est enim principium numeri, qui est species quantitatis, Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Præterea, quod dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa (2). Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Præterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum et ens. Sed nugatoriè dicitur *ens ens;* ergo nugatio esset dicere ens unum, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed contra est, quod dicit Dionysius ult. cap. *de div. Nom.* : » Nihil est existentium non participans uno (3). » Quod non esset, si unum

(1) De his etiam infra, qu. 30, art. 3; ut et I, *Sent.*, dist. 24, art. 3; et in III, *Metaph.*, lect. 121 et 173.

(2) Quia *unum* et *multa* opponuntur, nec simul stare possunt, ex I, *Phys.*, text. 17, ac deinceps ; et ex IV, *Metaph.*, text. 4.

(3) Vel ex græco : μηδέν των ὄντων αμετοχον τοῦ ενος, *nihil eorum quæ sunt, imparticeps unius*, etc.

participe à l'unité. » Or cela ne seroit pas, si l'unité ajoutoit quelque chose à l'être, car alors elle le restreindroit dans son étendue.

(CONCLUSION. — L'unité n'ajoute à l'être rien de réel, mais seulement la négation de la division.)

Il faut dire ceci : L'unité n'ajoute à l'être aucune réalité ; seulement elle en exclut l'idée de division. *Un* ne signifie pas autre chose qu'*être indivisé*, de telle sorte qu'*être* et *un* s'impliquent réciproquement comme corrélatifs (1). En effet, l'être est simple ou il est composé : s'il est simple, il est indivisé sous tous les rapports, soit en acte, soit en puissance ; s'il est composé, il n'existe pas tant que ses parties sont divisées, mais seulement quand elles sont unies ensemble et forment un agrégat. On voit par là que l'être de tout consiste dans l'indivision ; et voilà pourquoi les choses ne conservent l'existence qu'aussi longtemps qu'elles conservent l'unité.

Je réponds aux arguments. 1° Les philosophes, confondant deux choses distinctes, le un qui correspond à l'être et le un qui forme le nombre, se sont partagés en deux sentiments contraires. Pythagore et Platon, voyant que le premier un n'ajoute rien à l'être, mais qu'il en affirme la substance, ont pensé qu'il n'en étoit pas autrement du second ; et comme le nombre se compose d'unités, ils en ont fait l'essence des choses. Par contre, Avicenne, considérant que le un principe du nombre ajoute à la substance de l'être (car le nombre est une espèce de la quantité), a soutenu que le un correspondant à l'être ajoute aussi quelque chose à la

(1) Voir la note plus haut, quest. VI, art. 3, p. 109.

---

adderet supra ens, quod contraheret ipsum : ergo unum non habet se ex additione ad ens.

(CONCLUSIO. — Unum non addit super ens aliquid reale, sed tantum divisionis negationem.)

Respondeo dicendum, quòd unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat, quàm ens indivisum, ut ex hoc ipso apparet quòd unum convertitur cum ente (1). Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum, et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes ejus sunt divisæ, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quòd esse cujuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est, quòd unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato (2) videntes, quòd unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis, prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri; et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiæ omnium rerum. E contrario autem Avicenna, considerans quòd unum quod est principium numeri addit aliquam rem supra substantiam entis (aliàs numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quòd unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifestè

(1) Sen æquè latè patet ac ens, ut ex uno aliud per mutuam consequentiam inferatur; nimirum quod si est ens, est unum ; et vicissim, quòd si est unum, est ens.

(2) Ut videre est I, *Metaph.*, text. 3, sive cap. 3, ubi Pythagorici duo constituisse principia dicuntur, scilicet *infinitum* et *unum ;* adeoque numerum ipsum *substantiam omnium* definisse. Itemque text. 6, sive cap. 6, ubi dicuntur quoque Pythagorici censuisse quòd *imitatione numerorum omnia sint entia;* Plato autem quòd *participatione numerorum* solo nomine immutato, nempe μίμησει, hoc est *imitatione*, pro μετέξει, hoc est *participatione*, ut exprimitur ibi.

substance qu'il affecte, de même que la blancheur ajoute quelque chose à l'homme. Cette opinion n'est pas dans le vrai. Les êtres sont uns par leur substance : car s'ils tenoient leur unité d'autre chose, il faudroit que cet autre chose fût un lui même par autre chose, puis ce dernier autre chose par autre chose encore, ainsi de suite à l'infini. Disons donc que le un, corrélatif de l'être, n'ajoute rien à l'être, mais que le un principe du nombre y ajoute quelque chose, une entité qui appartient au genre de la quantité.

2° Rien n'empêche que ce qui est divisé sous un rapport soit indivisé sous un autre : ce qui a la division dans le nombre, par exemple, ne l'a pas dans l'espèce, et voilà comment il arrive qu'une chose peut être une et multiple sous des aspects différents. Mais quand une chose est indivisible simplement ; quand elle exclut la division dans ce qui appartient à son essence tout en l'admettant dans ce qui ne lui est pas essentiel, comme l'être un dans son sujet et multiple dans ses accidents ; ou quand elle est indivisible en acte et divisible en puissance, comme l'être qui a l'unité dans le tout et la pluralité dans les parties : cette chose est une simplement et multiple relativement. Au contraire, lorsqu'une chose est indivisible relativement et divisible simplement ; quand elle souffre la division dans son essence et la repousse dans son principe et dans sa cause, comme l'être qui a la pluralité dans le nombre et l'unité dans son espèce ou dans son principe : cette chose est multiple simplement et une relativement. Voilà comment l'être est divisé par l'unité et par la multiplicité : il l'est par l'unité simplement, et par la multiplicité relativement ; car la multiplicité n'appartient à la catégorie de l'être que par l'unité. C'est dans ce sens que l'Aréopagite dit, *Des Noms div.*, c. dern : « Il n'y a pas de multiplicité qui ne participe à l'unité : les choses multiples par les parties sont unes dans le tout ; les choses mul-

---

falsum est, quia quælibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cùm illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quòd unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens; sed unum quod est principium numeri addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem : et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter, vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quæ sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes : hujusmodi erunt unum simpliciter et multa secundum quid. Si verò aliquid è converso sit indivisum secundum quid et divisum simpliciter, utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium sive causam, erunt multa simpliciter, et unum secundum quid : ut quæ sunt multa numero, et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius, ult. capite *de div. Nom.*, quòd non est multitudo non participans uno; sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto; et quæ

tiples par les accidents sont unes dans le sujet ; les choses multiples par le nombre sont unes dans l'espèce ; les choses multiples par les espèces sont unes dans le genre, et les choses multiples dans leurs filiations sont unes dans leur principe. »

3° Il n'est pas ridicule de dire que l'être est un, parce que l'unité ajoute rationnellement à l'être quelque chose, savoir l'idée d'indivision.

ARTICLE II.

L'unité est-elle opposée à la multiplicité ?

Il paroît que l'unité n'est pas opposée à la multiplicité. 1° Les choses opposées ne peuvent être affirmées les unes des autres. Or on dit, comme nous l'avons vu tout à l'heure, que la multiplicité est une sous quelque rapport. Donc l'unité n'est pas opposée à la multiplicité.

2° L'opposé n'est point formé par son opposé. Or la multiplicité est formée par l'unité. Donc l'unité n'est pas opposée à la multiplicité.

3° Une chose est opposée à une autre chose, et multiple l'est à peu. Donc l'unité n'est pas opposée à la multiplicité.

4° Si l'unité étoit opposée à la multiplicité, elle y seroit opposée comme l'indivis l'est au divisé, par conséquent comme la privation l'est à la possession. Or, s'il en étoit ainsi, l'unité seroit postérieure à la multiplicité et devroit être définie par elle ; mais c'est, au contraire, la multiplicité qui est définie par l'unité. Donc l'unité n'est pas opposée à la multiplicité.

Mais les choses opposées dans l'idée sont opposées dans la réalité. Or l'idée de l'unité consiste dans l'indivision, et l'idée de la multiplicité dans la division. Donc l'unité est opposée à la multiplicité.

---

sunt multa accidentibus sunt unum subjecto ; et quæ sunt multa numero (1), sunt unum specie ; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere ; et quæ sunt multa processibus, sunt unum principio.

Ad tertium dicendum, quòd ideo non est nugatio, cùm dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

ARTICULUS IV.

Utrùm unum et multa opponantur.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd unum et multa non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito : sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex prædictis patet. Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Præterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito : sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3. Præterea, unum uni est oppositum (3). Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Præterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso, et sic opponetur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens, quia sequeretur quòd unum sit posterius multitudine, et diffiniatur per eam, cum tamen multitudo diffiniatur per unum. Unde erit circulus in diffinitione, quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

Sed contra, quorum rationes sunt opposita, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisione, ratio verò multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

(1) Vel *virtutibus* quoque, id est *potestatibus* (τῷ αριθμῷ ἢ ταῖς δυναμεσιν).

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 3, ad 4 ; et in X, *Metaph.*, lect. 4.

(3) Non formaliter prout unum, vel formaliter prout uni, sed eo sensu, quòd una res non opponatur nisi cuidam uni rei, vel non habeat plura quibus opposita sit, etc.

(Conclusion. — Un et multiple sont opposés de deux manières : un, principe du nombre, est opposé à multiple comme la mesure l'est à la chose mesurée ; un, synonyme de l'être, est opposé à multiple comme l'indivis l'est à la chose divisée.)

Il faut dire ceci : L'unité est opposée à la multiplicité, mais de deux manières différentes. D'abord le un principe du nombre est opposé au multiple comme la mesure l'est à la chose mesurée ; car l'unité constitue la première mesure des êtres et le nombre est la multitude mesurée par l'unité, comme on le voit dans le Philosophe. Ensuite le un synonyme de l'être est opposé ou multiple par privation, comme l'indivis l'est au divisé.

Je réponds aux arguments : 1° La privation n'enlève pas tout l'être, parce qu'elle est une négation dans un sujet existant, mais elle en détruit une partie. Comme l'être est général, la privation de l'être repose sur l'être ; mais il n'en est pas ainsi des privations qui affectent les formes particulières, telles que la vue, la blancheur et les entités pareilles. Et ce que nous disons de l'être, nous devons le dire du un et du bon, qui sont synonymes de l'être. Effectivement, la privation du bon est fondée sur quelque bien, et la négation du un sur quelque unité ; et voilà comment il se fait que le multiple est un certain un, le mal un certain bien et le non-être un certain être. Cependant les choses contraires ne s'affirment pas des choses contraires, parce qu'elles sont les unes simplement et les autres relativement. En effet, ce qui est être relativement, c'est-à-dire en puissance, est non-être simplement, c'est-à-dire en acte; ou ce qui est être simplement, comme substance, est non-être relativement, à l'égard de certains accidents. De même ce qui est bon relativement est

---

(Conclusio. — Unum et multa non eodem modo opponuntur : unum enim numeri principium multis opponitur, ut mensura mensurato; unum autem quod convertitur cum ente multis opponitur, ut indivisum diviso.)

Respondeo dicendum, quòd unum opponitur multis, sed diversimodè. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quæ est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X, *Metaphysic.* Unum verò quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum, quòd nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subjecto secundum Philosophum (1), sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suæ communitatis accidit, quòd privatio entis fundatur in ente : quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus, vel albedinis, vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quòd multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito : quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens, id est in potentia, est non ens simpliciter, id est actu : vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid est malum simpliciter, vel è converso ; et similiter quod unum simplici-

(1 Colligitur ex libro IV, *Metaph.*, text. 4, vel cap. 2; et ex *Categoriis*, cap. de oppositis.

mauvais simplement ; et ce qui est un simplement est multiple relativement, et *vice versâ*.

2° Il y a deux sortes de tout : le tout homogène, qui est composé de parties semblables ; puis le tout hétérogène, qui est composé de parties dissemblables. Or, dans le tout homogène, les parties ont la même forme dans leur séparation que dans leur réunion : ainsi une goutte d'eau est de l'eau, ainsi une fraction de l'étendue est étendue. Mais il en est différemment dans le tout hétérogène ; ici les parties n'ont pas la même forme séparées que dans leur réunion : ainsi la pierre n'est pas la maison, ainsi la tête n'est pas l'homme. Or c'est la dernière sorte de tout, c'est le tout hétérogène qu'on appelle *multitude*. La multitude se compose donc de parties qui n'ont pas la forme de la multitude, c'est-à-dire elle se compose d'unités. Ce n'est pas, toutefois, que les unités constituent la multitude par ce qu'elles ont de contraire à sa nature, comme parties indivisibles ; mais elles la constituent par ce qu'elles ont de commun avec elle : ainsi les parties forment la maison parce qu'elles sont certains corps, et non parce qu'elles ne sont pas une maison.

3° *Multiple* se prend de deux manières : dans le sens littéral, pour signifier la pluralité, et alors il est opposé à un ; dans le sens large, pour désigner un grand nombre, et alors il est opposé à peu. Dans le premier sens, deux est multiple, mais il ne l'est pas dans le second.

4° L'unité est opposée à la multiplicité, parce qu'elle exclut la division, et qu'il est de la nature des choses multiples d'être divisées. La division est donc antérieure à l'unité, non dans la réalité des choses, mais d'après notre manière de les concevoir. Nous percevons le simple par le composé, et voilà pourquoi nous définissons le point ce qui n'a pas

---

ter est multa secundum quid, et è converso.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est totum : quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus (1) ; quoddam verò heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quælibet pars aquæ est aqua, et talis est constitutio continui ex similibus partibus. In quolibet autem toto heterogeneo, quælibet pars caret forma totius ; nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. In quantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus : non quòd unitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini, sed secundum hoc quod habent de entitate : sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quædam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

Ad tertium dicendum, quòd multum accipitur duplicitèr. Uno modo absolutè, et sic opponitur uni. Alio modo secundum quòd importat excessum quemdam, et sic opponitur pauco. Unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

Ad quartum dicendum, quòd unum opponitur privativè multis, in quantum in ratione multorum est quòd sint divisa. Unde oportet quòd divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita ; unde diffinimus punctum, cujus pars non est

(1) Non quovis modo similibus quoad *homogeneum*, vel quovis modo dissimilibus quoad *heterogeneum* ; sed ejusdem generis quoad primum, diversi autem quoad secundum, ut græca vox propriè significat. Nec genus ibi pro genere propriè dicto accipitur quod opponitur speciei, sed pro specie quoque ipsâ, quasi *ejusdem vel diversæ naturæ* (seu genericæ seu specificæ), ut in exemplo aquæ patet, cujus pars est ejusdem naturæ specificæ cum toto, etc.

de parties ou le principe de la ligne. Mais la multiplicité se présente, toujours, dans notre esprit, après l'unité ; car si nous concevons les choses divisées sous l'idée de multitude, c'est que nous leur attribuons l'unité dans leur séparation ; d'où il vient que l'unité figure dans la définition de la multitude, tandis que la multitude ne figure pas dans la définition de l'unité. Quant à l'idée de division, c'est la négation de l'être qui la produit dans notre intelligence, de manière que nous concevons premièrement l'être ; secondement, la distinction des êtres et partant la division ; troisièmement, l'unité ; quatrièmement enfin, la multitude.

ARTICLE III.

Dieu est-il un?

Il paroît que Dieu n'est pas un. 1° Saint Paul dit, I *Cor.*, VIII, 5 : « Il y a plusieurs dieux et plusieurs seigneurs. » Donc, etc, (1).

2° L'unité principe du nombre ne peut s'affirmer de Dieu, car Dieu ne

(1) Nous devons le répéter, il y a deux sortes de un : le un mode de l'être, opposé à multiple par privation, niant la division dans la nature d'une chose ; puis le un principe du nombre, opposé à multiple par exclusion, affirmant que la nature d'une chose particulière n'est pas divisée entre plusieurs. Or c'est ce dernier un qui va figurer dans la question que nous abordons; quand on dit : Dieu est un, « cela signifie qu'il n'y a ni deux, ni trois, ni quatre dieux, mais un seul, comme il n'y a qu'un soleil.

Cette vérité si simple tout ensemble et si profonde, qui renferme la dernière expression de l'ordre physique et politique, aussi bien que de l'ordre moral et religieux ; cette vérité a été niée, dans tous les temps, par les peuples privés de la révélation chrétienne. Les anciens païens voyoient, selon l'expression du poëte, les dieux naître comme les oignons dans leurs jardins ; ils en comptoient jusqu'à trente mille, au rapport d'Hésiode cité par Eusèbe : « Pour eux, dit Bossuet, tout étoit dieu excepté Dieu lui-même. »

Plusieurs hérétiques, séparés du roc de la vérité, sont tombés presque au niveau des païens. Les gnostiques, aussi bien les carpocratiens, que les marcionites, reconnoissoient deux principes nécessaires, éternels, tout-puissants : l'un bon, auteur des choses invisibles ; l'autre mauvais, cause des choses visibles. Valentin ajoutoit que ces deux principes, mâle et femelle, ont enfanté trente éons, qui ont ensuite créé le monde.

Au troisième siècle l'esclave d'une veuve persane, Cubicus, qui prit plus tard le nom de *Manès*, réchauffa la doctrine des deux principes et fonda l'ignoble secte des manichéens. Les albigeois prirent à tâche, dans les siècles suivants, de propager les mêmes erreurs et les mêmes infamies.

Dans le sixième siècle, les trithéistes séparèrent les Personnes de la sainte Trinité, et dirent qu'il y avoit trois dieux.

---

vel principium lineæ. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum : quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quòd utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in diffinitione multitudinis, non autem multitudo in diffinitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis, ita quod primò cadit in intellectum ens : secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem ; tertio, unum ; quarto multitudinem.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit unum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit unus. Dicitur enim I, *ad Cor.* VIII : « Siquidem sunt dii multi et domini multi. »

2. Præterea, unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla

(1) De his etiam infra, quæst. 103, art. 3; et I, *Sent.*, dist. 2, art. 1 ; et II, *Sent.*, dist. 21, qu. 1, art. etiam 1 ; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 42 ; et qu. 3, de potent., art. 6 ; et *Opusc.* 3, cap. 15 ; et in XII, *Metaph.*, lect. ult.

renferme aucune espèce de quantité ; l'unité principe de l'être ne peut s'en affirmer non plus, car cette unité se donne une privation, et toute privation emporte une imperfection que [illegible] la nature divine. Donc on ne peut dire que Dieu est un.

Mais il est écrit dans le *Deutéronome*, VI, 4 : « Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est seul Seigneur (1). »

(Conclusion. — Puisque Dieu est entièrement simple, infiniment parfait et l'auteur de l'ordre établi dans l'univers, il est absolument un.)

Il faut dire qu'on peut démontrer l'unité de Dieu par trois sortes de preuves.

Premièrement, par sa simplicité. Ce par quoi une chose particulière est telle ou telle chose n'est pas communicable à plusieurs : si donc ce par quoi Socrate est homme peut être communiqué à plusieurs hommes, ce par quoi il est tel ou tel homme ne peut l'être qu'à un seul. Supposer donc que Socrate est homme par la même chose qu'il est tel ou tel homme, de même qu'il ne peut y avoir plusieurs Socrates, il ne pourra non plus y avoir plusieurs hommes. Voilà précisément ce que nous avons dit de Dieu. Dieu est sa nature ou son essence, comme nous l'avons prouvé plus haut ; il est donc par la même chose Dieu et tel Dieu ; donc il ne peut y avoir plusieurs dieux.

Deuxièmement, par son infinie perfection. Dieu renferme toute la per-

(1) Le même livre du Deutéronome, XXXII, 39 : « Voyez que je suis seul et qu'il n'y a point d'autre Dieu que moi. » *Baruch*, XXII, 32 : « Israël, ce que [illegible] n'y a qu'un seul Dieu et qu'il n'y en a point d'autre que lui. » *Jeremie*, XVI, 3 : « Il vous est de vous connaître, vous le seul vrai Dieu. » I, *Cor.*, VIII, 4 : « Nous savons que [illegible] n'est rien dans le monde, et qu'il n'y a qu'un seul Dieu. » [illegible] : « Je [illegible] en un seul Dieu. » De même les symboles de Nicée, de [illegible] l'Église dans l'oraison de la sainte Trinité : « Nous vous prions, ô Dieu, [illegible], Divinité souveraine et une, Unité sainte et une. » Et saint Athanase : « [illegible] (μονοθεότης), c'est la nullité des [illegible]) [illegible] saint Jean Damascène, « si Dieu n'est pas un, il n'est pas, puisqu'il veut [illegible] n'être pas [illegible] Et si vous voulez savoir comment il est un, [illegible] ; vous verrez qu'il surpasse infiniment tous les êtres, et qu'il ne peut avoir de pareil. »

---

quantitas de Deo praedicetur; similiter, nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non igitur dicendum, quòd Deus sit unus.

Sed contra est, quòd dicitur *Deut.* VI : « Audi, Israel, Dominus Deus noster, Deus unus est (1). »

(Conclusio. — Deus, cùm sit omnino simplex et infinitæ perfectionis, est simpliciter unus, à quo est totius universi ordo.)

Respondeo dicendum, quòd Deum esse unum demonstratur.

ex eius simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, non potest esse multis communicabile : nisi enim verò Socrates esset homo, non posset esse multis communicabilis nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo : nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est. Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.

Secundò verò ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra, quòd Deus compre-

est, in Vulgata, εἷς κύριος græce, vers 4. Sed perinde est, cùm

fection de l'être, nous l'avons pareillement démontré. Mais s'il y avoit plusieurs dieux, ils différeroient entre eux ; l'un auroit des choses que n'auroit pas l'autre, et celui qui souffriroit cette privation ne seroit pas absolument parfait ; ou s'il l'étoit, l'autre ne le seroit pas. Il est donc impossible qu'il y ait plusieurs dieux. Aussi les anciens philosophes, cédant à la force de la vérité, ont accordé au premier principe non-seulemnt l'infinie perfection, mais l'unité.

Trois chemins, par l'unité du monde. Toutes les choses qui existent dans l'univers, s'engrenant pour ainsi dire les unes dans les autres, concourent à former un tout merveilleusement ordonné dans toutes ses parties. Or des choses si diverses ne produiroient point cet admirable concert, si elles n'étoient combinées, pondérées par un ordonnateur un. L'ordre est établi plus sûrement par un seul que par plusieurs ; car l'unité produit l'unité par soi, tandis que le multiple ne la produit que par accident, comme étant un sous quelque rapport. Ainsi le premier principe, qui fait de tout un seul ordre de choses, est un nécessairement, puisqu'il renferme toute perfection et qu'il existe par soi, et non par accident.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre parle, dans l'endroit cité, d'après l'erreur des païens qui adoraient plusieurs dieux, prêtant la nature suprême aux plantes, aux étoiles et même aux différentes parties du monde. Aussi ajoute-t-il immédiatement après : « Mais il n'y a pour nous qu'un seul Dieu. »

L'unité principe du nombre ne peut s'affirmer de Dieu, mais seulement des choses matérielles ; car cette unité appartient aux mathéma-

---

hendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre : aliquid ergo conveniret uni quod non alteri, et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus (1) ; si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantùm principium (2).

Tertiò, ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ab invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quàm per multa, quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cùm igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quòd primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantùm : et hoc est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quòd dicuntur dii multi secundum errorem quorumdam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi ; unde subdit ibid. Apostolus : « Nobis autem unus Deus, etc. »

Ad secundum dicendum, quòd unum, secundùm quod est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his, quæ habent

(1) Sic etiam Tertullianus, lib. I, *adversus Marcionem*, cap. 5.

(2) Quia scilicet aquam, ignem, terram, et similia principia quæ ab aliis assignata fuerant, insufficientia existimantes, nec volentes rem tantam committere casui vel fortunæ, principium aliud quæsierunt ; ut insinuat Aristoteles lib. I, *Metaph.*, cap. 3, ubi addit quòd ille qui mundi causam putavit esse intellectum (nempe Anaxagoras) *quasi sobrius apparuit ad vaniloquos comparatus*. Adde Platonem in *Timæo* de uno Deo sic loquentem. Et Pythagoram apud Clementem Alexandrinum in *Protrepticis* : *Deus* (inquit) *unus est, omnium pater, mens mundi* etc.

tiques qui ont leur existence réelle dans la matière, bien qu'elles en soient séparées rationnellement, dans notre intelligence. Mais l'unité mode de l'être est une entité métaphysique, dont l'existence ne dépend pas de la matière. Et quoique Dieu ne renferme aucune privation, cependant nous ne le connaissons, telle est la foiblesse de notre esprit, que d'une manière négative et par exclusion. Rien n'empêche donc que nous affirmions de lui certaines choses négativement, comme lorsque nous disons qu'il est incorporel ou infini. C'est dans ce sens que nous lui attribuons l'unité.

ARTICLE IV.

Dieu est-il souverainement un?

Il paroît que Dieu n'est pas souverainement un. 1° Un nie la division. Or la négation n'admet pas ni le plus ni le moins. Donc Dieu n'est plus un que les choses qui sont unes.

2° Rien n'est plus indivisible que ce qui l'est en acte et en puissance, comme le point et l'unité. Or une chose est une dans la même proportion qu'elle est indivisible. Donc Dieu n'est pas plus un que l'unité et le point.

3° Ce qui est bon par essence est souverainement bon ; donc ce qui est un par essence est aussi souverainement un. Or tous les êtres sont uns par essence, comme on le voit dans la *Métaphysique* d'Aristote ; donc tous les êtres sont souverainement uns ; donc Dieu n'est pas plus un que les autres êtres.

Mais saint Bernard dit, *Consid.*, VI, 8 : « L'unité de la divine Trinité tient le premier rang parmi les choses unes. »

---

esse in materia. Unum enim, quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quæ habent esse in materia, sed sunt secundùm rationem à materia abstracta. Unum verò quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet à materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostræ non cognoscitur à nobis, nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privativè dicta de Deo prædicari, sicut quòd est incorporeus, infinitus, et similiter de Deo dicitur quòd sit unus.

ARTICULUS IV.

Utrùm Deus sit maximè unus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit maximè unus. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia, quæ sunt unum.

2. Præterea, nihil videtur esse magis indivisibile, quam id quod est indivisibile actu et potentia, cujusmodi est punctus et unitas. Sed in tantum dicitur aliquid unum, in quantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quàm unitas et punctus.

3. Præterea, quod est per essentiam bonum, est maximè bonum; ergo quod est per essentiam suam unum, est maximè unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in IV, *Metaph.* Ergo omne ens est maximè unum. Deus igitur non est magis unum quàm alia entia.

Sed contra est quod dicit Bernardus (2), quòd inter omnia quæ unum dicuntur, arcem tenet unitas divinæ Trinitatis.

(1) De his etiam infra, qu. 18, art. 3; et q. 39 art. etiam 3 et in *Librum de Causis*, lect. 21.
(2) Nimirum lib. 5, *de Considerat.* ad Eugenium, cap. 8, versus finem. Non autem Boëtius,

Conclusion. — Dieu étant souverainement être et souverainement indivisé, il est souverainement un.

Il faut dire ceci : Puisque l'un est l'être indivisé, pour qu'une chose soit souverainement une, il faut qu'elle soit souverainement être et souverainement indivisée. Or Dieu est l'un et l'autre. D'abord il est souverainement être ; car il est l'être même subsistant, l'être infini, sans détermination de nature, sans limites d'accident, sans bornes d'aucune façon. Ensuite il est souverainement indivisible ; car il ne peut être divisé d'aucune manière, ni en puissance ni en acte, puisqu'il est simple sous tous les rapports, comme nous l'avons prouvé plus haut. Donc Dieu est souverainement un.

Je réponds aux arguments : 1° Si la négation ne renferme en elle-même ni le plus ni le moins, elle les emprunte à son contraire. Ainsi, selon qu'une chose est divisible plus ou moins, ou pas du tout, l'on dit qu'elle est moins, plus ou souverainement une.

2° Le un et le point, qui sont les principes de la quantité, ne sont pas souverainement êtres, parce qu'ils n'ont d'existence que dans un sujet. Ces deux choses ne peuvent donc être souverainement unes. Comme le sujet n'a pas l'unité souveraine parce qu'il diffère de ses accidents, de même l'accident ne l'a pas non plus.

3° Bien que tout être soit un par substance, cependant la substance ne produit pas l'unité de tout être ; car elle est simple dans les uns, et composée dans les autres.

Conclusio. — Deus cùm sit maximè ens et maximè indivisus, est etiam maximè unus.

Respondeo dicendum, quòd cùm unum sit ens indivisum, ut hoc quod aliquid sit maximè unum, oportet quòd sit maximè ens et maximè indivisum. Utrumque autem est Deo. Est enim maximè ens, in quantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui accidat, sed est ipsum esse subsistens absque omni limitatione. Est etiam maximè indivisum, quantum ad quod dicitur non, neque potentiam neque actum, quia ne hoc quidem, cùm sit omnino simplex, et supra omnia est. Unde manifestum est quòd Deus sit maximè unus.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet privativa secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quòd ejus oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quòd aliquid est magis divisum aut divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis, vel minus, vel maximè unum.

Ad secundum dicendum, quòd punctus et unitas, quæ sunt principia quantitatis, non sunt maximè entia, cùm non habeant esse nisi in subjecto aliquo. Unde neutrum eorum est maximè unum. Sicut enim subjectum non est maximè unum propter diversitatem accidentis et subjecti, ita nec accidens.

Ad tertium dicendum, quòd licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen habet æqualiter substantia cujuslibet ad causandam unitatem : quia substantia quorumdam est ex multis composita, quorumdam verò non,

at prius, qui tantùm habet lib. I. *de Trin.*, illud quod cap. 4 citat ipse Bernardus (ubi supra) : *hoc esse vere, unum in quo nullus numerus, nullum aliud præterquàm id quod est.* et inferiùs : *Ubi nulla diversitas, nulla ibi est omnino pluralitas : igitur unitas tantùm.*

QUESTION XII.

De la connoissance de Dieu.

Dans les questions précédentes, nous avons vu ce que Dieu est en lui-même ; nous allons voir maintenant ce qu'il est dans notre esprit, c'est-à-dire comment nous le connoissons (1).

Treize questions se présentent sur ce sujet : 1° L'intelligence créée peut-elle voir l'essence de Dieu ? 2° L'intelligence créée voit-elle l'essence de Dieu par quelque image ? 3° L'intelligence créée peut-elle voir l'essence de Dieu par l'œil corporel ? 4° L'intelligence créée peut-elle voir l'essence de Dieu par ses propres forces ? 5° L'intelligence créée a-t-elle besoin d'une lumière créée pour voir l'essence de Dieu ? 6° Ceux qui voient Dieu par essence le voient-ils d'une manière plus parfaite les uns que les autres ? 7° Ceux qui voient Dieu par essence le comprennent-ils ? 8° Ceux qui voient Dieu par essence voient-ils tout en lui ? 9° Ceux qui voient Dieu par esence voient-ils les choses en lui à l'aide d'images ? 10° Ceux qui voient Dieu par essence voient-ils simultanément ce qu'ils voient dans son essence ? 11° L'homme peut-il voir dans cette vie Dieu par essence ? 12° L'homme peut-il connoître Dieu dans cette vie par la lumière naturelle ? 13° L'homme connoît-il Dieu plus parfaitement par la grâce que par la raison naturelle ?

(1) Nous pouvons connoître Dieu de trois manières. D'abord naturellement, par ses effets, selon le mot de saint Paul, *Rom.*, I, 20 : « Les choses invisibles sont devenues visibles par les choses qui ont été faites. » Ensuite surnaturellement, par la foi, d'une manière obscure, comme le dit encore l'Apôtre des nations, I *Cor.*, XIII, 12 : « Nous voyons maintenant comme par un miroir et en énigme. » Enfin intuitivement par la vision béatifique, avec clarté, toujours d'après le grand Apôtre, *ibid.* : « Alors nous verrons face à face. » Or saint Thomas parle de la connoissance naturelle de Dieu, par ses effets, dans les deux derniers articles de la question dont nous venons d'écrire le titre ; il parle de la connoissance surnaturelle de Dieu, par la foi, dans la deuxième question de la seconde partie ; puis il parle de la connoissance intuitive de Dieu, par la vision béatifique, dans les onze premiers articles que nous allons aborder.

QUÆSTIO XII.

Quomodo Deus à nobis cognoscatur, in tredecim articulos divisa.

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, id est quomodo cognoscatur à creaturis.

Et circa hoc quæruntur tredecim. 1° Utrùm aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei. 2° Utrùm Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam. 3° Utrùm oculo corporeo Dei essentia possit videri. 4° Utrùm aliqua substantia intellectualis creata, ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam. 5° Utrùm intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato. 6° Utrùm videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat. 7° Utrùm aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam. 8. Utrùm intellectus creatus videns Dei essentiam omnia in ipsa cognoscat. 9° Utrùm ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat. 10° Utrùm simul cognoscat omnia quæ in Deo videt. 11° Utrùm in statu hujus vitæ possit aliquis homo essentiam Dei videre. 12° Utrùm per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere. 13° Utrùm supra cognitionem naturalis rationis sit in præsenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICLE I.

L'intelligence créée peut-elle voir Dieu par essence?

Il paroît que l'intelligence créée ne peut voir Dieu par essence. 1° Commentant ces paroles, I, *Jean*, IV, 12 : « Nul n'a jamais vu Dieu, » saint Chrysostome dit, *Hom.* XIV : « Ni les prophètes, ni les anges, ni les archanges n'ont jamais vu l'essence de Dieu : car le créé ne peut voir l'incréé. » Et Denys l'Aréopagite dit aussi, *Noms div.*, I : « Il n'y a ni sens, ni imagination, ni raison, ni science qui puisse s'élever jusqu'à Dieu. »

2° L'infini, comme tel, est inconnu. Or Dieu est infini, nous l'avons démontré. Donc Dieu n'est pas connu comme Dieu, selon ce qu'il est.

3° L'intelligence créée ne connoît que les choses existantes; car la première chose qu'elle perçoit, c'est l'être. Or Dieu, comme le dit l'Aréopagite, n'est pas existant, mais au-dessus de tout ce qui existe. Donc Dieu ne peut être connu, mais il est au-dessus de toute connoissance.

4° Il faut qu'il y ait proportion entre celui qui connoît et la chose connue ; car la chose connue devient une possession, une perfection de celui qui la connoît. Or il n'y a point de proportion entre l'esprit créé et Dieu, puisqu'une distance infinie les sépare. Donc l'esprit créé ne peut voir l'essence de Dieu.

Mais nous lisons, I. *Jean*, III, 2 : « Nous le verrons comme il est (1). »

(1) Quelques hérétiques dont parle saint Grégoire, puis un certain Amaury que saint Dominique combattit devant le concile de Latran, ont nié la vision de l'essence divine. Plus tard les palamites, systématisant pour ainsi dire cette erreur, soutinrent que les apôtres virent sur le Thabor et que les saints contemplent dans le ciel, non pas l'essence divine, mais une lumière

---

ARTICULUS I.

Utrùm aliquis intellectus creatu possit Deum videre per essentiam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim super Joan. exponens illud quod dicitur *Joan.* I : « Deum nemo vidit unquam, » sic dicit : « Ipsum quod est Deus, non solùm prophetæ, sed nec angeli viderunt nec archangeli. Quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile est? » Dionysius etiam, I, cap. *de div. Nom.*, loquens de Deo dicit : « Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia. »

2. Præterea, omne infinitum, in quantum hujusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est : ergo est secundum se ignotus

3. Præterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium, primum enim quòd cadit in apprehensione intellectus est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius (2). Ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum.

4. Præterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cùm cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

Sed contra est quod dicitur I. *Joan.* III : « Videbimus eum sicuti est. »

(1) De his etiam, 1, 2, qu. 3, art. 8, et qu. 98, art. 3, ad 2; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 56, 54 et 57; et qu. 8, de verit., art. 1, et *Quodl.* 7, art. 2, et *Quodl.* 10, in fin.; et *Opusc.* 1, cap. 104, et in *Matth.* V, sub illius nomine, col. 10.

(2) Colligitur ex libro *De divinis Nominibus*, cap. 1, § 2, et cap. 3, § 1, et expressiùs cap, 11, § 6.

(Conclusion.—Comme la suprême béatitude de l'homme consiste dans l'acte le plus élevé de son esprit, dans la claire vision de l'essence infinie, l'intelligence créée peut voir l'essence de Dieu.)

Il faut dire ceci : Puisque chaque chose est connoissable selon qu'elle est en acte, comme Dieu est un acte pur, sans mélange de potentialité, il est souverainement connoissable en lui-même. Mais une chose souverainement connoissable en elle-même ne peut-elle pas, précisément par l'éclat de sa splendeur, se soustraire à la connoissance de certaines intelligences? Ainsi le soleil, éminemment visible, échappe, à cause desa trop grande lumière, à la vue de l'oiseau de nuit. De là, plusieurs ont pensé et dit que l'intelligence créée ne peut voir l'essence divine. C'est une erreur. Puisque le souverain bonheur de l'homme consiste dans la plus haute opération de son esprit, s'il lui étoit pour toujours impossible de voir l'essence infinie, de deux choses l'une : ou jamais il ne pourroit arriver au bonheur, ou son bonheur seroit hors de Dieu. Or ces deux propositions ne sont pas moins contraires à la foi qu'à la raison. La der-

incréée qui en émane. Les heureux sectaires voyoient eux-mêmes, pour peu qu'ils voulussent s'en donner la peine, les rayons de cette lumière ineffable; désiroient-ils changer les ténèbres de cette terre en clartés célestes, il leur suffisoit de tordre les yeux et de se faire presser par une main vigoureuse la tête sur le nombril. On assure qu'ils savouraient à longs traits, dans cette position, toutes les délices d'une indicible félicité. Les Grecs ont sanctionné ces folies dans plusieurs synodes! L'Eglise, au contraire, les a condamnées solennellement sous peine d'anathème; le concile de Florence définit que, « après la mort, les âmes pures sont aussitôt reçues dans le ciel et qu'elles voient clairement Dieu même, triple et un, comme il est. » Au reste l'Ecriture sainte enseigne à chaque page cette consolante doctrine, sur laquelle reposent nos plus douces espérances. *Ps.* XVI, 17 : « Je paroîtrai dans la justice devant votre face, et je serai rassasié quand paroîtra votre gloire. » L'esprit de l'homme ne peut être rassasié que par la vue de Dieu. *Matth.*, XVIII, 10 : « Les anges dans le ciel voient toujours la face de mon Père. » Or les saints dans l'autre monde sont semblables aux anges ; car l'Evangéliste ajoute, XXII, 30 : « Au jour de la résurrection, les hommes... seront comme les anges de Dieu dans le ciel. » *Ibid.*, V, 8 : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu. *Jean*, XIV, 21 : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père : je l'aimerai aussi et je me manifesterai à lui. » I. *Cor.*, XIII, 12 : « Nous voyons Dieu maintenant comme dans un miroir et en énigme; mais alors nous le verrons face à face. Je ne le connois maintenant qu'imparfaitement, mais alors je le connoîtrai comme je suis moi-même connu de lui. »

(Conclusio. — Cùm ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est clara divinæ essentiæ visio per intellectum, constat intellectum creatum, Deum posse videre per essentiam.)

Respondeo dicendum, quòd cùm unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus qui est actus purus absque omni permixtione potentiæ, quantum in se est, maximè cognoscibilis est. Sed quod est maximè cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum : sicut sol qui est maximè visibilis, videri non potest à vespertilione propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes quidam posuerunt quòd nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cùm enim ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet, quàm in Deo, quòd est alienum à fide (1). In ipso enim est ultima perfectio rationalis

(1) Ergo et illud quod ex eo sequitur, ut art. 4, infra, et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 54. Inconvenienter autem dici præmittit, vel quia simul rationi repugnat, vel quia nihil inconvenientiùs dicitur quàm quod contra fidem.

nière perfection de la créature raisonnable est dans le principe de son être, [illegible] qu'elle est d'autant plus parfaite qu'elle s'en rapproche davantage. Ainsi l'homme désire naturellement de connoître la cause dont il voit les effets, et c'est de là que l'admiration naît dans son âme. Si donc l'intelligence créée ne pouvoit s'élever à la cause première, le désir [illegible] seroit vain. Il faut donc reconnoître que les bienheureux voient l'essence de Dieu.

Cependant les arguments : 1° Les deux auteurs cités plus haut parlent de la manière dont on comprendre Dieu. En effet, l'Aréopagite commence par dire : « Il est incompréhensible pour tous; » puis il continue comme dans le texte que nous avons lu : « Il n'y a ni sens, ni imagination, etc. » Saint Grégoire de Nysse est plus formel encore ; il ajoute, après l'endroit cité : « Par [illegible], j'entends le *comprendre*, comme le Père comprend le Fils. »

2° L'infini matériel, excluant la forme, est inconnu en soi, parce que la connoissance s'acquiert par la forme; mais l'infini formel, non limité par la matière, est connu en soi. Or Dieu est infini de la dernière manière, comme nous l'avons vu, et non de la première.

3° Quand l'Aréopagite dit que Dieu n'est pas existant, cela ne veut pas dire qu'il n'existe d'aucune manière, mais qu'il surpasse tout ce qui existe, parce qu'il est son être à lui-même. L'objection ne prouve donc pas que Dieu ne peut être connu d'aucune manière; elle prouve seulement qu'il est au-dessus de la connoissance que nous en avons, c'est-à-dire que nous ne le comprenons pas (1).

4° Le mot *proportion* a deux sens : d'abord il exprime les rapports

(1) *Connoître* (de *cum*, avec, et de *noscere*; [illegible], venant lui-même de γιγνώσκω, [illegible], γνω, connoître, qui ont leur racine dans νόος, [illegible]); *connoître* veut dire [illegible] d'une chose, se la représenter sous un rapport quelconque, la distinguer [illegible] une note qu'on y a attachée. *Comprendre* (aussi de *cum*, avec, ensemble, et de *prehendere*, prendre), veut dire avoir une idée adéquate d'une chose, la saisir sous tous ses rapports et dans toute son étendue, l'embrasser tout entière.

---

creaturæ, quod est ei principium essendi : in [illegible] perfectum est, in [illegible] primum attingit. Similiter [illegible]. Inest enim homini [illegible] cognoscendi causam, cum [illegible] et ex hoc admiratio in hominibus [illegible]. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non posset ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ. Unde simpliciter concedendum est quòd beati Dei essentiam videant.

Ad primum ergo dicendum, quòd utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde permittit Dionysius immediate antè verba proposita dicens : « Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et neque sensus ejus est, etc. » Et Chrysostomus parum post verba prædicta subdit : « Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem tantam, quantam Pater habet de Filio. »

Ad secundum dicendum, quòd infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundum se, quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, est secundum se maximè notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet.

Ad tertium dicendum, quòd Deus non sic dicitur non existens quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, in quantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur, quòd nullo modo possit cognosci, sed quòd omnem cognitionem excedat, quod es tipsum non comprehendi.

Ad quartum dicendum, quòd proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quan-

d'une quantité avec une autre quantité, comme égal, double, triple; ensuite il marque les rapports d'une chose avec une autre chose. Dans le dernier sens, il y a proportion entre la créature et le Créateur; car ils sont l'un à l'autre ce que l'effet est à la cause, ce que la puissance est à l'acte. L'intelligence créée peut donc être établie dans une telle proportion avec Dieu, qu'elle devienne capable de le connoître.

ARTICLE II.

L'intelligence créée voit-elle l'essence de Dieu par quelque image?

Il paroît que l'intelligence créée voit l'essence de Dieu par quelque image. 1° Il est écrit, I, *Jean*, III, 2 : « Nous serons semblables à lui et nous le verrons comme il est. »

2° Saint Augustin dit, *Trin.*, IX, 11 : « Quand nous connoissons Dieu, son image se forme en nous. » Donc, etc.

3° L'intelligence est la chose intelligible quant à l'acte, comme le sentiment est la chose sensible sous le même rapport. Or cela ne peut avoir lieu qu'autant que le sentiment est informé par l'image de la chose sensible, et l'intelligence par celle de la chose intelligible. Donc si l'intelligence voit Dieu, elle le voit par image.

Mais nous lisons dans saint Augustin, *Trin.*, XV, 9 : « Quand l'Apôtre dit : « Nous voyons maintenant Dieu comme à travers un miroir et en

---

titatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum, et æquale sunt species proportionis. Alio modo quælibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, in quantum se habet ad ipsum, ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

ARTICULUS II.

Utrùm essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim I. *Joan.* III : « Scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est. »

2. Præterea, Augustinus dicit, IX, *de Trinit.* : « Cùm Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis. »

3. Præterea, intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est nisi in quantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quòd per aliquam similitudinem videatur.

Sed contra est, quod dicit Augustinus XV, *de Trinit.* (2) quòd « cum Apostolus dicit : « Videmus nunc per speculum et in ænigmate, » speculi et ænigmatis nomine quæcunque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum. » Sed videre Deum per essentiam non est visio

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 3; et qu. 8, de verit., art. 1, et *Quodl.* 7, art. 1, et 3; *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 49; et *Opusc.*, 3, cap. 105.

(2) De illis tamen similitudinibus ibi loquitur ex professo, quæ formari à nobis possunt in hac vita. Sic enim ibi plenè : *Sicut nomine speculi imaginem voluit intelligi, ita nomine ænigmatis quamvis similitudinem, tamen obscuram et ad perspiciendum difficilem. Cùm igitur speculi et ænigmatis nomine quæcunque similitudines ab Apostolo significatæ intelligi possunt quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum eo modo quo potest, nihil tamen est accommodatius quam id quod imago ejus non frustra dicitur. Nemo itaque miretur etiam in isto modo videndi qui concessus est huic vitæ, per speculum scilicet in ænigmate, laborare nos ut quomodocunque videamus : nomen quippe hic non sonaret ænigmatis, si esset facilitas visionis.*

énième, » il entend par les mots *miroir* et *énigme*, toutes les images qui nous aident à connoître Dieu. » Or voir Dieu dans son essence, ce n'est le voir ni à travers un miroir ni en énigme, mais de la manière contraire. Donc, etc.

(Conclusion. — L'intelligence créée ne voit pas l'essence divine par une image qui exprime cette essence ; mais elle la voit par une image qu'imprime en elle la lumière de gloire.

Il faut dire ceci : La vision soit sensible, soit intellectuelle, exige deux choses : d'abord la faculté visuelle, puis l'union de la chose vue avec cette faculté ; car, pour qu'il y ait vision actuelle, il faut que la chose vue soit d'une manière quelconque dans celui qui voit. Or les choses corporelles sont dans celui qui les voit, non pas substantiellement, mais en image ; quand je vois une pierre, par exemple, c'est sa représentation qui est dans mon œil, ce n'est pas sa substance. Mais si la même chose étoit tout ensemble le principe de la faculté visuelle et l'objet vu, le sujet recevroit immédiatement de cette chose, et la faculté de voir et la forme par laquelle il voit. Eh bien, Dieu est l'auteur de la faculté intellective et l'objet qu'elle doit connoître ; et comme cette faculté n'est pas l'essence divine, il faut qu'elle soit l'image participée de celui qui est la première intelligence. Voilà pourquoi l'on dit que la puissance intellective est, dans les créatures, un rayon dérivé de la lumière première, soit que l'on entende une faculté naturelle, soit qu'on veuille désigner un don accidentel de la grâce ou de la gloire. Il faut donc, pour voir Dieu, que la faculté visuelle puisse se mettre en rapport avec Dieu, il faut qu'elle ait quelque ressemblance de Dieu. Voilà pour le sujet.

Quant à l'objet qui doit être uni à la faculté visuelle, il n'y a point d'image créée qui puisse donner la vue de l'essence infinie. D'abord les

---

ænigmatica, vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

(Conclusio. — Divina essentia non per aliquam speciem ex parte divinæ essentiæ ab intellectu creato conspicitur ; sed ex parte intellectus creati aliqua similitudine confortati, lumine videlicet gloriæ, apprehenditur et videtur.)

Respondeo dicendum, quòd ad visionem tam sensibilem quàm intellectualem duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus, apparet quòd res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem : sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res quæ esset principium visivæ virtutis et quæ esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere et formam per quam videret. Manifestum est autem, quòd Deus et est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cùm ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quòd sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasià prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali sive de aliqua perfectione superaddita gratiæ vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo, ex parte visivæ potentia, quasicilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum.

Sed ex parte visæ, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primò quidem, quia sicut dicit Dionysius primo

images des choses appartenant à un ordre inférieur ne font pas connoître, comme le remarque l'Aréopagite, les choses d'un ordre supérieur : ainsi la ressemblance des corps ne donne pas la connoissance des substances incorporelles ; combien donc, à plus forte raison, les similitudes créées ne peuvent-elles offrir à la vue l'essence éternelle. Ensuite l'essence de Dieu est son être, comme nous l'avons montré plus haut ; mais les formes créées ne jouissent pas de ce sublime privilége : comment donc seroient-elles la fidèle copie de l'essence divine ? Enfin cette adorable essence est incommensurable, sans bornes, sans limites ; elle renferme sur eminemment tout ce que peut concevoir l'intelligence finie : elle ne peut donc être représentée, nous ne saurions trop le redire, par aucune similitude créée ; car toutes les formes de cette nature circonscrivent et limitent Dieu dans sa sagesse, dans sa puissance, dans son être même. Enseigner que nous voyons Dieu par image, c'est enseigner que nous ne le voyons pas dans son essence, ce qui est une erreur.

Disons donc que, pour voir l'essence de Dieu, la faculté visuelle doit avoir sa ressemblance, c'est-à-dire la lumière de la gloire divine qui conforte l'intelligence et dont le Roi Prophète dit, *Ps.* XXXV, 10 : « Dans votre lumière nous verrons la lumière. » Mais l'essence de Dieu ne peut être vue par une image créée ; car le fini ne peut représenter l'infini véritablement, tel qu'il est en lui-même.

Je réponds aux arguments : 1° Si le disciple bien-aimé semble dire que nous verrons Dieu parce que nous serons semblables à lui, il parle d'une ressemblance qui nous sera communiquée par la participation de la gloire divine.

---

cap. *de div. Nom.*, per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci : sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multò igitur minus per speciem creatam quamcunque, potest essentia Dei videri. Secundò, quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra ostensum est, quod nulli formæ creatæ competere potest ; non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam (1). Tertiò, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest : quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri. Quod est erroneum.

Dicendum ergo, quòd ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ, scilicet lumen divinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in *Psal.* : « In lumine tuo videbimus lumen. » Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet ut in se est

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de similitudine quæ est per participationem luminis gloriæ.

(1) Quid hoc ad speciem *expressam* ? Non sic dictam (ut quidam putant) activo sensu quod expressiùs repræsentet, sed significatione passivâ quòd per modum termini sive verbi ex visione ipsâ jam suppositâ exprimatur. Alioqui quæ antithesis adhuc *impressam* ? Non ergo rationes eædem quæ impressam excludunt velut emissam ex objecto, inferunt excludendam expressam, ex illius repræsentatione ac visione resultantem. Quam propterea Capreolus videri ait S. Thomæ, ac ex illo Ferrariensis refert, aliique Thomistæ plures amplectuntur ; sed pleniùs hæc in Selectis.

2° Saint Augustin parle, dans l'argument, de la connaissance que nous avons de Dieu dans cette vie.

3° L'essence divine est l'être même, mais il n'en est pas ainsi pour les autres formes intelligibles. Si donc ces formes s'unissent à l'intelligence et la portent à l'acte par une entité qui les représente, l'essence divine s'y unit comme objet compris et la met en acte par elle-même.

ARTICLE III.

L'essence de Dieu peut-elle être vue des yeux du corps?

Il paraît que l'essence de Dieu peut être vue des yeux du corps. 1° On lit dans *Job*, XIX, 26 : « Je verrai Dieu dans ma chair. » Et plus loin, XLII, 5 : « Mes oreilles vous ont entendu ; maintenant mon œil vous voit. »

2° Saint Augustin dit, *Cit. de Dieu*, XXII, 29 : « Les regards des élus seront plus pénétrants qu'on ne dit ceux de l'aigle et du dragon : car, quelque perçante que soit la vue de ces animaux, ils ne peuvent voir que les choses corporelles; mais les bienheureux verront les choses spirituelles. » Or l'organe qui peut voir les choses spirituelles peut voir Dieu ; donc l'œil glorifié peut voir cet être infini.

3° L'homme peut voir Dieu par l'imagination ; car *Isaïe* dit, VI, 1 : « J'ai vu Adonaï assis sur un trône élevé. » Or l'imagination prend son origine dans les sens, puisqu'elle résulte de l'ébranlement qu'ils commu-

---

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quæ habetur in vita.

Ad tertium dicendum, quòd divina essentia est ipsum esse. Unde sicut formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, unitæ intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

ARTICULUS III.

Utrùm essentia Dei videri possit oculis corporalibus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim *Job*, XIX, : « In carne mea videbo Deum, etc. » Et XLII : « Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te (2). »

2. Præterea, Augustinus dicit ult. *de Civit. Dei*, cap. 29 : « Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum, scilicet sanctorum, non ut acutiùs videant, quàm quidem perhibentur videre serpentes (3) vel aquilæ; quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quàm corpora : sed ut videant et incorporalia. « Quicunque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum : ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Præterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria. Dicitur enim *Isaïæ*, VI : « Vidi Dominum sedentem super solium, etc. » Sed visio imaginaria à sensu originem habet; phan-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 2.

(2) Sive *vidit te*, juxta græcum ἑώρακέ σε.

(3) Dracones potissimum, qui græcè inde dicti à videndo (ἀπὸ τοῦ δερκεῖν) sed et serpentes passim, ὄφεις eodem sensu, ab ὄπτειν seu videre. Aquilas quoque velut *Aculas* et ab acuto visu ita dictas ex antiquorum sensu, et Plinius, lib. 19, cap. 21, et adi subinde notarunt. Quod autem subjungitur arg. 3, de phantasia, paulò aliter lib. 3, *de Anima*, text. 162, vel cap. 3, versus finem habetur : *Phantasia est motus à sensu secundùm actum facto* (ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κατὰ ἐνέργειαν γιγνομένης) Nisi potius γιγνομένης hic secundum ut κίνησις intelligatur, id est *motus qui fit à sensu secundùm actum*, ut et ibi explicat S. Thomas et interpretes quidam vertunt.

niquent au cerveau, comme le Philosophe le dit dans le *troisième livre de l'Ame*. Donc Dieu peut être vu par un acte dépendant des sens.

Mais saint Augustin dit, *De la Vis. de Dieu*, IX : « Personne n'a jamais vu Dieu : ni dans cette vie, tel qu'il est ; ni dans la vie angélique, comme nous voyons les choses sensibles, des yeux du corps (1). »

(Conclusion. — Puisque Dieu est absolument incorporel, il ne peut être vu ni par les sens extérieurs, ni par les sens intérieurs.)

Il faut dire ceci : Dieu ne peut être vu ni par les yeux, ni par les autres sens, ni par aucune faculté de notre partie sensitive. La sensation est l'acte des organes corporels, comme nous le verrons plus tard ; or il y a une proportion nécessaire entre l'acte et la cause qui le produit ; la sensation ne peut donc s'étendre au delà des corps. Mais Dieu est incorporel, comme nous l'avons montré plus haut ; donc il ne peut être perçu ni par la vue, ni par une sensation quelconque, mais seulement par l'intelligence.

Je réponds aux arguments : 1° Quand Job dit : « Je verrai Dieu dans ma chair, » il ne veut pas dire qu'il verra son essence ineffable avec cet œil de chair, mais qu'il le verra revêtu de sa chair, après la résurrection des corps. Et cette autre parole : « Mon œil vous voit, » doit s'entendre de l'esprit. C'est ainsi que l'Apôtre écrit aux fidèles d'Ephèse, I, 17 : « Que le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père

(1) Les païens, qui n'avoient d'autre religion que la religion des sens, prêtoient des formes sensibles à leurs faux dieux ; les anthropomorphites, qui se rapprochoient du paganisme dans la même mesure qu'ils s'éloignoient de la chaire apostolique, attribuoient la forme humaine au Dieu véritable ; et tous ensemble, les enfants de l'hérésie comme les enfants de l'infidélité, soutenoient que le regard mortel peut atteindre et percevoir l'essence divine. Dans l'Eglise, plusieurs docteurs appartenant à l'ordre des carmes ont dit aussi, mais dans un autre sens, que l'œil corporel n'étoit pas dans l'impossibilité de voir cette essence suprême : non pas l'œil charnel et grossier, tel qu'il est dans cette vie périssable, mais l'œil transfiguré, glorifié dans le ciel. Cette doctrine est contraire à l'Ecriture sainte. Saint Paul dit, I. *Cor.*, II, 9 : « L'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, le cœur de l'homme n'a pas compris ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. » Et ailleurs, I. *Timoth.*, I, 17 : « Au roi des siècles immortel et invisible. » Et encore, VI, 15 : « Le Seigneur des seigneurs, .. qui habite une lumière inaccessible, qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir. » L'œil de l'esprit peut voir Dieu ; c'est donc l'œil du corps qui ne peut le voir.

---

tasia enim est motus factus à sensu secundum actum, ut dicitur in tertio *de Anima* : ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed contra est, quòd dicit Augustinus in lib. *de Videndo Deum*, ad Paulinam : « Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita sicut ipse est, vel in angelorum vita, sicut visibilia ista, quæ corporali visione cernuntur. »

(Conclusio. — Deus cùm sit omnino incorporeus, nullo exteriori vel interiori sensu videri potest.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu aut potentia sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infrà dicetur. Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla ejusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est. Unde nec sensu, nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur : « In carne mea videbo Deum salvatorem meum, » non intelligitur quòd oculo carnis sit Deum visurus, sed quòd in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum. Similiter quod dicitur : « Nunc oculus meus videt te, » intelligitur de oculo mentis ; sicut *Ephes.* I, dicit

de gloire, vous donne l'esprit de sagesse et de révélation pour le connoître, en éclairant les yeux de votre cœur. »

2° Saint Augustin parle, dans l'endroit cité, d'une manière dubitative et conditionnellement. Il commence ainsi : « Les élus glorifiés auront une vue plus perçante que l'aigle et le dragon, s'ils peuvent voir la nature incorporelle ; » puis précisant davantage : « Il est à croire, dit-il, que nos regards percevront les objets sensibles dans le nouveau ciel et dans la nouvelle terre, de telle sorte que nous verrons clairement Dieu présent partout, gouvernant tout ; nous le verrons avec certitude, non pas comme nous contemplons maintenant ses attributs invisibles manifestés par ce qui a été fait, mais comme nous voyons au milieu de nous les hommes exercer sous nos yeux les mouvements et les fonctions de la vie. » Ces paroles font ressortir le sentiment de saint Augustin dans le plus grand jour. Les saints voient Dieu dans le ciel, ainsi que nous voyons sur la terre la vie de nos semblables. Or la vie ne tombe pas sous l'œil corporel comme un objet visible par lui-même, mais comme une chose sensible par ses effets ; les sens ne peuvent la connoître d'aucune manière, mais seulement l'intelligence à l'aide des sens. Il en sera de même dans le monde transfiguré : l'esprit reconnoîtra la présence de Dieu dans les objets sensibles, et comment ? d'abord par sa propre perspicacité, ensuite par le reflet de la clarté divine qui brillera dans les corps renouvelés.

3° L'imagination ne fait pas voir l'essence de Dieu, mais certaines formes représentant Dieu par quelques similitudes, de même que l'Ecriture nous montre les choses divines sous l'image des choses sensibles.

Apostolus : « Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri (1). »

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod præmittitur : « Longe itaque potentiæ alterius erunt, scilicet oculi glorificati, si per eos videbitur incorporea illa natura. » Sed post modum hoc determinat dicens : « Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora cœli novi et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et universa etiam corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus, non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur ; sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exercentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus videre, sed videmus. »

Ex quo patet, quòd hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens : quod quidem à sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis illis corporibus divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit ; scilicet ex perspicuitate intellectus, et ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis.

Ad tertium dicendum, quòd in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphoricè describuntur.

(1) Sic etiam hunc et præcedentem locum Augustinus explicat epist. 112. jam notatâ, etsi cap. 21 dubius videatur an à corpore spiritali videri Deus possit ; refellens tamen eos qui Deum nos per corpus visuros putant quasi et ipse corpus esset. Sed epist. [illegible], nullo modo videri corporeis oculis posse sine ullo tali dubio asseverat, ut et alii Patres passim, nec aliter à Christianis unquam creditum est. Hinc Origenes lib. 7. *Contra Celsum* : *Mentitur Celsus* (inquit) *dicens quod corporis oculis Deum spectatos nos visuros.* Non ad futurum verò sed ad præsentem statum in quo Job erat. Beda refert ; ac de oculis tamen *mentis et cordis* intelligit.

ARTICLE IV.

L'intelligence créée peut-elle voir l'essence de Dieu par ses propres forces ?

Il paroît que l'intelligence créée peut voir l'essence de Dieu par ses propres forces. 1° L'Aréopagite dit, *Noms div.*, IV : « L'ange est un miroir pur et brillant qui réfléchit, s'il est permis de le dire, toute la beauté de Dieu. » Or voir l'image d'une chose dans un miroir, c'est en quelque sorte voir cette chose elle-même. Mais l'ange voit son être et ses perfections par ses forces naturelles ; donc il voit Dieu par les mêmes moyens.

2° Ce qui est très-visible en soi l'est moins pour l'homme à cause des défauts de sa vue, soit corporelle, soit intellectuelle, mais l'intelligence de l'ange n'a point de défauts. Puis donc que Dieu est souverainement connoissable en lui-même, il est aussi souverainement connoissable pour l'ange ; donc l'ange peut connoître Dieu par ses propres forces, puisqu'il connoît les autres êtres de cette manière.

3° Si les sens corporels ne peuvent s'élever à la connoissance des substances incorporelles, c'est que cette connoissance est au-dessus de leur nature. Voulez-vous donc que la vision de l'essence divine soit au-dessus de la nature des intelligences créées, aucune intelligence créée ne pourra jamais parvenir à voir l'essence de Dieu. Or cette conséquence est fausse, comme nous l'avons vu plus haut ; donc l'intelligence créée peut voir l'essence de Dieu par ses facultés naturelles.

Mais nous lisons dans les Épîtres de saint Paul, *Rom.*, VI, 23 : « La

---

ARTICULUS IV.

Utrùm aliquis intellectus creatus, per sua naturalia divinam essentiam videre possit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius cap. *de div. Nom.*, quod « angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam (si fas est dicere) pulchritudinem Dei. » Sed unumquodque videtur, dum videtur ejus speculum. Cum igitur angelus per sua naturalia intelligat seipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Præterea, illud quod est maximè visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus (2) vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectùs angeli non patitur aliquem defectum. Cùm ergo Deus secundum se sit maximè intelligibilis, videtur quòd ab angelo sit maximè intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

3. Præterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectus creati, videtur quòd nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit. Quod est erroneum, ut ex supradictis patet (3). Videtur ergo quòd intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.* VI : « Gratia Dei vita æterna. » Sed vita æterna consistit

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 6; et qu. 8, de verit., art. 3 ; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 50.

(2) Sicut exemplo solis et noctuæ quantum ad visum corporalem jam superiùs ex Philosopho indicatum est ; ac de visu spirituali declaratum, qui ea quæ secundùm naturam suam intelligibilia maximè sunt, percipere non potest.

(3) Art. nimirum 1, ubi *alienum à fide* insinuat, ut ostendimus ibi.

grâce de Dieu est la vie éternelle. » Or la vie éternelle consiste dans la vision de l'essence divine; car saint Jean dit, XVII, 3 : « La vie éternelle est de vous connoître, vous, le seul Dieu véritable. » Donc l'intelligence créée voit l'essence divine par la grâce, et non par ses forces naturelles (1).

(Conclusion. — Comme l'essence divine est au-dessus de la nature de toute intelligence créée, l'intelligence créée ne peut connoître l'essence divine par ses forces naturelles mais seulement par la grâce.)

Il faut dire ceci : L'intelligence créée ne peut voir l'essence divine par ses propres forces. Il y a connoissance selon que le connu est renfermé dans le connoissant. Or le connoissant renferme le connu selon le mode de sa nature, en sorte que la connoissance suit pour lui cette dernière entité. Si donc le mode d'être d'une chose dépassoit le mode de sa nature, la connoissance de cette chose seroit au-dessus de ses forces naturelles.

Or les choses ont différents modes d'être. Il y en a qui ont une nature telle, qu'elles existent dans une matière individuelle : ce sont les corps. Il y en a d'autres dont la nature subsiste par elle même, et non dans la

(1) Dans le quatrième siècle, Eunome et Aétius disoient que l'intelligence peut d'elle-même, par ses propres forces, non-seulement voir Dieu, mais le comprendre. Plusieurs Pères combattirent cette erreur dès sa naissance : saint Chrysostome, saint Basile, saint Grégoire de Nisse, saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, saint Epiphane et d'autres. Au quatorzième siècle, les béguards et les béguins renouvelèrent, au moins dans une de ses deux propositions fondamentales, l'hérésie d'Eunome et d'Aétius; et voici ce que soutenoient ces sectaires dans leur profession de foi : « Toute nature intelligente est bienheureuse en elle-même par ses propres forces, et l'âme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour s'élever à la vision de Dieu. » Or le concile de Vienne, tenu en 1311 sous Clément V, condamna cette doctrine sous peine d'anathème. D'ailleurs l'Eglise a défini contre les pélagiens, dans plusieurs conciles œcuméniques, que l'homme ne peut de lui-même, par les seules forces de la nature, mériter la vie éternelle, qui est la vision de Dieu. Cette doctrine est clairement enseignée dans l'Ecriture sainte. Le divin Maître dit, *Matth.*, XI, 27 : « Nul ne connoît le Fils, si ce n'est le Père; et nul ne connoît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler. » Saint Paul, I. *Cor.*, II, 9 : « L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, le cœur n'a pas compris ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. » I. *Timoth.*, I, 17 : « Au roi des siècles immortel et invisible. » Et VI, 15 et 16 : « Le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs..., qui habite une lumière inaccessible, qu'aucun homme n'a vue ni ne peut voir. » L'Apôtre ne veut pas dire, dans ces trois passages, que l'homme ne peut voir Dieu ; il lui refuse seulement la faculté de le voir par ses propres forces, ou des yeux du corps.

---

in visione divinæ essentiæ, secundum illud *Joan.* XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscamus te solum verum Deum, etc. » Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

(Conclusio. — Cùm divina essentia sit supra conditionem cujuscunque creati intellectus, non potest intellectus creatus per sua naturalia ipsam cognoscere, sed tantùm per gratiam.

Respondeo dicendum, quòd impossibile est quòd aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Undecujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quòd cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis.

Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali, et ejusmodi sunt omnia corporalia. Quædam verò sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in

matière, bien qu'elles ne soient pas leur être à elles-mêmes : ce sont les substances incorporelles, que nous appelons *anges*. Enfin, le propre de Dieu, c'est qu'il est lui-même son être subsistant.

Eh bien, les choses qui n'ont l'être que dans une matière individuelle, nous les connoissons de nous-mêmes, sans secours étranger, parce que l'âme, principe de nos connoissances, est la forme d'une certaine matière. Toutefois cette âme a deux facultés cognitives : l'une s'exerçant par les organes corporels, connoît naturellement les choses en tant qu'elles ont l'être dans une matière individuelle, si bien que les sens n'ont que des notions particulières; l'autre, c'est-à-dire l'intelligence, ne s'exerçant point par les organes corporels, connoît naturellement les substances qui n'ont l'être que dans une matière individuelle, non pas qu'elle les saisisse dans cette forme, mais elle les sépare de la matière à l'aide de l'abstraction. Ainsi notre esprit s'élève aux notions générales des choses matérielles, ce qui dépasse la portée des sens. Ensuite l'intelligence angélique connoît naturellement les êtres qui n'existent pas dans la matière; ce qui surpasse les forces naturelles de l'intelligence humaine unie au corps, dans la condition de la vie présente. Enfin l'intelligence divine connoît naturellement l'être subsistant par soi; connoissance qui est au-dessus des forces de l'intelligence créée, parce qu'elle n'est pas son être. Concluons que l'esprit créé ne peut connoître l'essence de Dieu, si Dieu ne s'unit par sa grâce, comme objet intelligible, à l'esprit créé.

Je réponds aux arguments : 1° L'ange peut connoître Dieu naturellement, il est vrai, par une image créée, c'est-à-dire par la ressemblance

---

materia aliqua, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes (1). Et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens.

Ea igitur, quæ non habent esse nisi in materia individuali cognoscere, est nobis connaturale, eò quòd anima nostra per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ : quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quæ est actus alicujus corporis organi, et huic connaturale est cognoscere res secundum quòd sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia verò virtus cognoscitiva ejus est intellectus qui non est actus alicujus organi corporalis : unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quòd sunt in materia individuali, sed secundum quòd abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali : quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes, quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ humanæ secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati; quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibilem ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quòd iste modus cognoscendi Deum est angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem eju

(1) Quia nempe illarum *esse* ab essentia differt, ut indebitum essentiæ, ac ei tantùm ab extrinseco adveniens, cùm per creationem sit acceptum; non sic autem in Deo cujus *esse* non aliunde accipitur, sed intrinsecum est ipsi essentiæ ac ei per seipsum debitum, proindeque ab illa indifferens et indistinctum prorsus, ut ex professo quæst. 3, notatum est.

qu'il a de cet être infini ; mais connoître Dieu par une image créée, ce n'est pas connoître l'essence de Dieu, comme nous l'avons montré plus haut. L'argument ne prouve donc pas que l'ange puisse connoître l'essence de Dieu par ses forces naturelles.

2° L'intelligence de l'ange n'a pas de défaut, je distingue : privativement, en ce sens qu'elle a tout ce qu'elle doit avoir, c'est vrai ; négativement, en ce sens qu'elle a toute perfection, c'est faux. Toutes les choses créées sont défectueuses comparées à Dieu, puisqu'elles sont infiniment au-dessous de son être.

3° Essentiellement matériel, le sens de la vue ne peut, je l'accorde, être élevé d'aucune manière aux choses immatérielles ; mais comme l'intelligence humaine est, ainsi que l'intelligence angélique, au-dessus de la matière, elle peut être élevée par la grâce au delà de sa nature, jusqu'aux choses incorporelles. En voici la preuve. La vue ne peut se représenter abstractivement les choses qu'elle saisit d'une manière concrète, car elle ne perçoit que des êtres individuels. L'intelligence humaine, au contraire, peut considérer sous une idée abstraite les choses qu'elle saisit concrètement ; car elle divise en quelque sorte les êtres composés de matière et de forme pour n'envisager que la forme en elle-même. De même l'ange, bien qu'il connoisse naturellement l'être concret existant dans une nature, peut cependant faire abstraction de la nature pour ne considérer que l'être, car il distingue son être de son essence. Puis donc que l'intelligence créée possède la faculté naturelle de concevoir abstractivement, en les décomposant, la forme et l'être concrets, elle peut être élevée par la grâce au point de connoître l'essence et l'être simple subsistant par soi.

---

in ipso angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut suprà ostensum est. Unde non sequitur quòd angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privativè, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si verò accipiatur negativè, sic quælibet creatura inventur deficiens Deo comparata, dum non habet illam excellentiam, quæ invenitur in Deo.

Ad tertium dicendum, quòd sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam à materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quòd visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit : nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est suum esse. Et ideò cùm intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum, in abstractione per modum resolutionis cujusdam : potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

ARTICLE V.

L'intelligence créée a-t-elle besoin d'une lumière créée pour voir l'essence de Dieu?

Il paroît que l'intelligence créée n'a pas besoin d'une lumière créée pour voir l'essence de Dieu. 1° Ce qui est lumineux par soi peut être vu, dans les choses sensibles et partant dans les choses intelligibles, sans une autre lumière. Or Dieu est la vérité lumineuse par soi ; donc Dieu n'est pas vu par une lumière créée.

2° Voir Dieu par un milieu, ce n'est pas le voir par son essence. Or si l'on voyoit Dieu par une lumière créée, on le verroit par un milieu. Donc on ne verroit pas Dieu par son essence, si on le voyoit par une lumière créée.

3° Ce qui est créé peut être naturel à quelque créature. Si donc on voit l'essence de Dieu par une lumière créée, cette lumière peut être naturelle à quelque créature; et dès lors cette créature verra Dieu par ses forces naturelles, ce qui est impossible. Donc toutes les créatures n'ont pas besoin d'une lumière étrangère pour voir l'essence de Dieu.

Mais David dit, *Ps.* XXXV, 10 : « Dans votre lumière nous verrons la lumière. »

(CONCLUSION. — Puisque l'essence divine surpasse la nature de toute intelligence créée, l'intelligence créée a besoin d'une lumière aussi créée pour voir l'essence divine.)

Il faut dire ceci : Pour qu'un être puisse s'élever à quelque chose qui dépasse sa nature, il doit y être disposé par une vertu qui soit elle-même au-dessus de cette nature : ainsi l'air, avant de prendre la forme du feu, doit être préparé à cette forme par un agent qui le surpasse en énergie.

ARTICULUS V.

Utrùm intellectus creatus ad videndum Dei essentiam, aliquo creato lumine indigeat.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget ut videatur : ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis : ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Præterea, cùm Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cùm videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. Præterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturæ esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturæ; et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum : quod est impossibile. Non est ergo necessarium quòd omnis creatura ad videndum Dei essentiam, lumen superadditum requirat.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* : « In lumine tuo videbimus lumen. »

(CONCLUSIO. — Cùm essentia divina naturam cujusque creati intellectus excedat, indiget creatus intellectus ad eam intuendum aliquo creato lumine.)

Respondeo dicendum, quòd omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quòd disponatur aliqua dispositione quæ sit supra suam naturam : sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quòd disponatur

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 51, 52, 55; et *Opusc.*, 3, cap. 105; ut et IV *Sent.* dist. 49, qu. 2, art. 7, et qu. 3 de verit., art. 3, ad. 24.

Eh bien, quand l'esprit créé voit Dieu dans son essence, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'esprit créé; il faut donc que cet esprit reçoive une vertu surnaturelle qui le dispose à cette sublime élévation. L'intelligence finie ne peut, comme nous l'avons démontré, voir d'elle-même l'essence adorable; il faut donc que la grâce augmente ses forces, pour qu'elle puisse s'élever à la vision béatifique. Cette augmentation de forces spirituelles, nous l'appelons l'*illumination de l'entendement*; et nous désignons sous le nom de *lumière* ou *clarté* l'objet intelligible qui la produit. C'est de cette lumière que l'*Apocalypse* dit, XXI, 23 : « La clarté de Dieu éclaire la cité » céleste, ce fortuné séjour où l'on voit la souveraine beauté face à face; c'est cette lumière qui nous donne la forme de Dieu, en nous rendant semblables à Dieu, selon cet oracle de l'Esprit-Saint, I *Jean*, III, 2 : « Nous savons que, lorsqu'il paroîtra, nous serons semblables à lui. »

Je réponds aux arguments : 1° Si la lumière créée est nécessaire à la vision suprême, ce n'est pas qu'elle rende l'essence divine intelligible, car elle l'est par elle-même; mais elle donne à l'entendement la puissance de la voir en augmentant ses facultés. La lumière physique est aussi nécessaire à la vision des objets extérieurs, pourquoi? parce qu'elle rend le lieu diaphane, et permet à la couleur de le traverser par ses rayons.

2° La lumière de gloire est nécessaire pour voir Dieu, non pas comme une image qui le représente, mais comme une vertu qui perfectionne l'intelligence, qui augmente ses forces et la rend capable de la vision suprême. Il faut donc dire qu'elle n'est pas comme un milieu dans lequel on perçoit l'essence infinie, mais un moyen à l'aide duquel on la connoît. Elle n'empêche donc point la vision immédiate de Dieu.

3° Comme la disposition à la forme du feu ne peut être naturelle que

---

aliqua dispositione ad talem formam. Cùm autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus; unde oportet quòd aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quòd elevetur in tantam sublimitatem. Cùm igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quòd ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur *Apoc.* XXI, quòd « claritas Dei illuminabit eam, » scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes, secundum illud *oan.* III : « Cùm apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quòd per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quæ secundum se intelligibilis est; sed ad hoc quòd intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum : sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, in quantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri à colore.

Ad secundum dicendum, quòd lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam, quasi similitudo, in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quædam intellectus, confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici, quòd non est medium, in quo Deus videatur, sed quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quòd dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriæ non

dans les substances qui partagent la nature de cet élément, de même la créature ne pourroit posséder naturellement la lumière de gloire sans partager la nature divine, ce qui répugne. La lumière céleste imprime dans la créature, comme nous l'avons dit, la forme de Dieu (1).

ARTICLE VI.

Ceux qui voient Dieu par essence le voient-ils d'une manière plus parfaite les uns que les autres?

Il paroît que ceux qui voient l'essence divine ne la voient pas plus parfaitement les uns que les autres. 1° Il est écrit, I *Jean*, III, 2 : « Nous le verrons comme il est. » Or Dieu n'est que d'une manière ; donc tous les élus le verront de la même manière, et non plus parfaitement les uns que les autres.

2° Saint Augustin dit, I. LXXXIII Quest. 32 : « Une chose ne peut être plus connue par l'un que par l'autre. » Or tous ceux qui voient Dieu dans son essence connoissent l'essence de Dieu ; car c'est l'intelligence qui la voit et non les sens, comme nous l'avons dit plus haut. Donc les bienheureux ne voient pas l'essence divine d'une manière plus parfaite les uns que les autres.

(1) Commentant ces paroles souvent citées, *Ps.* XXXV, 10 : « Dans votre lumière nous verrons la lumière, » Saint Ambroise dit que la lumière de gloire est « le Père dans le Fils. » Ailleurs, *du Saint-Esprit*, I, 16, il enseigne qu'elle est « l'Esprit-Saint dans le Fils. » Théodoret y voit « le Fils dans le Saint-Esprit, » le Fils que le concile de Nicée appelle *lumière de lumière*. Saint Cyrille la nomme, *sur saint Jean*, I, 9 : « La vertu par laquelle Dieu éclaire l'intelligence et la rend capable de voir la vérité. » A quoi les théologiens ajoutent : La lumière de gloire n'est, ni Dieu même, parce qu'elle doit mettre l'âme en rapport avec lui ; ni l'image de Dieu, parce qu'alors elle ne feroit point voir son essence ; ni la vision de Dieu, parce qu'elle en est la cause ; ni enfin la charité, parce qu'elle réside dans l'esprit et non dans le cœur. Qu'est-ce donc que la lumière de gloire dans les bienheureux? C'est un don surnaturel, une qualité infuse et permanente, une vertu habituelle qui s'unit à l'intelligence, l'élève, la perfectionne et lui donne la faculté de voir Dieu. La lumière céleste, notre définition le dit assez, n'agit pas seule, indépendamment des facultés spirituelles ; ces deux activités, celle de Dieu et celle des bienheureux, concourent simultanément, d'un commun accord, au même effet. La vision divine, c'est l'acte vital des esprits glorifiés ; disons mieux, c'est leur vie même. L'intelligence humaine agit donc dans l'éternel séjour ; les saints bienheureux ne sont donc pas, comme on les représente souvent, privés de toute action, purement passifs sous le poids de la splendeur et de la gloire ; au contraire, ils déploient la plus haute énergie, l'activité suprême de l'être infini.

---

potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ divinæ, quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrùm videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd videntium essentiam Dei unus alio perfectiùs non videat. Dicitur enim I *Joan.* III : « Videbimus eum sicuti est. » Sed ipse uno modo est : ergo uno modo videbitur ab omnibus, non ergo perfectius et minus perfectè.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83 *Quæst.*, quòd « unam rem non potest unus alio plus intelligere. » Sed omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam ; intellectu enim videtur Deus non sensu, ut supra habitum est. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clariùs videt.

(1) De his etiam IV *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 4 ; et *Cont. Gent.*, lib, 3, cap. 56.

3° Lorsque deux personnes ne voient pas une chose avec la même perfection, cela peut venir de deux raisons : ou de l'objet visible, qui imprime différemment son image dans le sujet ; ou de la faculté visuelle, qui est plus grande dans un cas que dans l'autre. Or on ne peut admettre ni la première ni la seconde hypothèse dans la question présente. Pas la première : car si la différence de la vision béatifique venoit de ce que Dieu imprime différemment son image dans les intelligences, on verroit Dieu par figure et non par essence, ce qui est contraire à la vérité ; pas la seconde : car si les bienheureux voyoient inégalement Dieu parce que la faculté visuelle est plus grande dans l'un que dans l'autre, il s'ensuivroit que les anges le voient plus parfaitement que l'homme, ce qui est contraire aux promesses divines. Donc, etc.

Mais la vie éternelle consiste dans la vision de Dieu, selon ce mot déjà cité, *Jean*, XVII, 3 : « La vie éternelle est de vous connoître. » Si donc tous les bienheureux voyoient également l'essence de Dieu, ils seroient tous égaux dans la vie éternelle. Mais il n'en est point ainsi, car saint Paul dit, I *Cor.*, XV, 40 : « Une étoile diffère en clarté d'une autre étoile (1). » Donc, etc.

(Conclusion. — Comme les bienheureux sont différemment éclairés

(1) Jovinien disait que le baptême, invariable dans ses effets, confère à tous la même sainteté ; Luther soutenait aussi que la grâce justifiante, seule active dans l'œuvre de la régénération, donne à tous la même justice ; et de cette fausse égalité de mérite, Luther et Jovinien concluoient faussement l'égalité des récompenses divines. L'Eglise a condamné cette doctrine : le concile de Florence, dans sa dernière session, définit que « les bienheureux voient Dieu comme il est, toutefois selon la diversité de leur mérite, plus parfaitement les uns que les autres ; » et le concile de Trente, *sess.* IV, chap. 16, can. 32, frappe d'anathème ceux qui disent que « l'homme justifié ne mérite point, par ses bonnes œuvres, une augmentation de gloire. » On voit que notre proposition est le fait. S'il falloit, au reste, l'appuyer sur l'Ecriture sainte, on ne seroit embarrassé que du choix des témoignages. Notre divin Maître dit, *Jean*, XIV, 2 : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père ; » et pour nous faire comprendre qu'il parle, non de l'Eglise, mais de la patrie céleste, il ajoute, *ibid.* : « Je vais vous y préparer un lieu. » Et saint Paul, I *Cor.*, XV, 39 et suiv. : « Toute chair n'est pas

---

3. Præterea, quòd aliquid altero perfectius videatur ex duobus contingere potest : vel ex parte objecti visibilis, vel ex parte potentiæ visivæ videntis. Ex parte autem objecti, per hoc quòd objectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectionum similitudinem ; quod in proposito locum non habet, Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per ejus essentiam præsens est intellectui essentiam ejus videnti. Relinquitur ergo, si unus alio perfectius eum videat, quòd hoc sit secundum differentiam potentiæ intellectivæ, et ita sequitur quòd cujus potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat. Quod est inconveniens, cùm hominibus promittatur in beatitudine æqualitas angelorum.

Sed contra est, quòd vita æterna in visione Dei consistit, secundum illud *Joan.* XVII : « Hæc est vita æterna (1), etc. « Ergo si omnes æqualiter Dei essentiam vident in vita æterna, omnes erunt æquales : cujus contrarium dicit Apost. I *Cor.* XV : « Stella differt à stella in claritate, sic, etc. »

(Conclusio. — Cùm videntium divinam es-

(1) Jam notavimus ita passim ab Augustino usurpari, et sic ex illo S. Thomam etiam usurpare, quasi formali sensu dictum esset, quamvis potiùs videatur causali sensu dictum esse ; sicut et illud à simili *Joan.* XII, vers 50 : *Mandatum Dei vita æterna*, ut medium ad illam consequendam. Quod autem subjungitur ex I *ad Corinth.* XV, ad inæqualitatem corporum quidem formaliter pertinet, sed corporum inæqualitas ex inæqualitate animarum redundat, etc.

par la lumière de gloire, ils voient l'essence divine plus parfaitement les uns que les autres.)

Il faut dire ceci : Tous ceux qui jouissent de la vision béatifique ne voient pas le souverain Etre avec la même perfection. Ce n'est pas, toutefois, qu'ils aient des images différentes de l'essence infinie, car l'esprit ne la perçoit pas à l'aide de figures représentatives, comme nous l'avons montré ; mais c'est qu'ils possèdent à des degrés divers la vertu ou faculté qui voit Dieu. Or cette faculté, cette vertu, l'esprit créé ne l'a pas naturellement, mais par la lumière de gloire, qui le constitue dans une certaine uniformité divine, comme on l'a vu précédemment. Quel est donc, parmi les bienheureux, celui qui voit Dieu le plus parfaitement? C'est celui qui participe davantage à la lumière de gloire. Et quel est celui qui participe davantage à cette ineffable lumière? C'est celui qui a plus de charité : car où il y a plus de charité, il y a plus de désir, et le désir donne en quelque sorte l'aptitude et la disposition de recevoir l'objet désiré. C'est donc la charité plus ou moins grande, qui rend plus ou moins parfaite la vision béatifique.

Je réponds aux arguments : 1° Dans la parole de saint Jean : « Nous le verrons comme il est, » l'adverbe *comme* se rapporte à Dieu, et non pas à celui qui voit. Ce texte signifie donc : Nous le verrons tel qu'il est, parce que nous verrons son être même, c'est-à-dire son essence ; mais le

une même chair.. il y a des corps célestes et des corps terrestres ; mais autre est la gloire des célestes, autre des terrestres. Autre est la clarté du soleil, autre la clarté de la lune, autre la clarté des étoiles, et une étoile diffère d'une autre en clarté. Ainsi de la résurrection des morts. » Et encore, II, *Timoth.*, IV, 7 et suiv. : « J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. Du reste, m'est réservée la couronne de justice, que le Seigneur, juste juge, me rendra en ce jour. » II. *Cor.*, IX. 6 : « Qui sème peu, moissonnera peu; et qui sème avec abondance, moissonnera aussi avec abondance. » I. *Cor.*, III. 8 : « Chacun recevra son propre salaire selon son travail. » Ces derniers passages de l'Apôtre établissent que « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres.» Or les œuvres de tous ne sont pas égales.

---

sentiam unus alio majora gloriæ lumine illustratur, perfectius etiam unus alio ipsam videbit.)

Respondeo dicendum, quòd videntium Deum per essentiam, unus alio perfectiùs eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cùm illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est; sed hoc erit per hoc, quòd intellectus unius habebit majorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet. Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ, perfectiùs Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ qui plus habet de charitate: quia ubi est majo, charitas, ibi est majus desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum e-paratum ad susceptionem desiderati. Unde qu plus habebit de charitate (1), perfectius Deum videbit et beatior erit.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur : «Videbimus eum sicuti est; » hoc adverbium, *sicuti*, determinat modum visionis ex parte rei visæ, ut sit sensus : Videbimus eum ita esse sicuti est, quia ipsum esse ejus videmus, quod est ejus essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus

(1) Supple, de charitate viæ per quam homo meretur visionem : inæqualitas enim charitatis, patriæ consequenter ad visionem ipsam se habet ut effectus, juxta modum quo differt à charitate viæ. Hinc æqualis visionis causa *physica* inæquale lumen gloriæ ; causa verò moralis et remota inæqualitas charitatis et meritorum, de qua contra Jovinianum suo loco.

sens : c'est pas : Nous le verrons de la même manière qu'il est lui-même, c'est-à-dire en toute perfection, infiniment.

2° Cette observation nous donne la réponse au deuxième argument. Une chose ne peut être mieux connue par l'un que par l'autre, dites-vous : cela est vrai si vous parlez de la chose en elle-même, car si on la connoissoit autrement qu'elle n'est on ne la connoîtroit pas ; mais si vous parlez de la manière de la connoître, cela est faux, car l'un peut en avoir une connoissance plus complète et plus profonde que l'autre.

3° L'inégalité de la vision divine n'a pas sa cause dans l'objet vu, parce que tous les bienheureux voient le même objet, c'est-à-dire l'essence infinie ; elle ne prend pas non plus sa source dans les images, parce que le souverain Etre ne se voit pas en figure ; elle vient de ce que l'intelligence, non pas naturelle, mais glorifiée, possède à des degrés divers la faculté de voir Dieu.

ARTICLE VII.

Ceux qui voient Dieu par essence le comprennent-ils?

Il paroît que ceux qui voient Dieu par essence le comprennent. 1° Saint Paul écrit, *Philipp.*, III, 2 : « Je poursuis ma course pour comprendre. » Or il ne poursuivoit pas un vain but ; car il ajoute, I *Cor.*, IX, 26 : « Je ne cours pas au hasard. » Donc il comprit, donc les autres peuvent comprendre également ; et c'est pour cela qu'il dit à ses disciples : « Courez de même afin, que vous compreniez aussi. »

2° Saint Augustin dit, *De la vision de Dieu*, CXII, 9 : « Nous comprenons une chose quand nous la voyons tout entière, de telle sorte qu'elle n'a rien qui nous reste caché. » Or celui qui voit Dieu par essence, le voit

---

quòd ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc patet etiam solutio ad secundum. Cùm enim dicitur quòd rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem si referatur ad modum rei intellectæ, quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non verè intelligit : non autem si referatur ad modum intelligendi, quia intelligere unius est perfectius quàm intelligere alterius.

Ad tertium dicendum, quòd diversitas videndi non erit ex parte objecti, quia idem objectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia, nec ex diversa participatione objecti per differentes similitudines ; sed erit per diversam facultatem intellectus non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est.

ARTICULUS VII.

Utrùm videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus, *Phil.*, III : « Sequor autem si quo modo comprehendam. » Non autem frustra sequebatur, dicit enim ipse I *Cor.* IX : « Sic curro non quasi in incertum. » Ergo ipse comprehendit ; et eadem ratione alios ad hoc invitat dicens : » Sic currite ut comprehendatis. »

2. Præterea, ut dicit Augustinus in lib. *De videndo Deum* (2), ad Paulinam : « Illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem. » Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil ejus latet

(1) De his etiam IV *Sent.*, dist. 49, qu. 4, art. 3 ; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 53.

(2) Sen *epist.* 112, quæ ob suam prolixitatem *liber* appellatur. Habet autem, cap. 9, hic notata ; quibus opponit illud simpliciter videri *quod præsens utcumque sentitur*, ut præmittit ibidem, et subjungit quæ ad 2. referentur.

tout entier et rien de lui ne reste caché à sa vue, puisqu'il est simple dans sa nature. Donc ceux qui voient Dieu par essence le comprennent.

3° Si, donnant le change à ces paroles de saint Augustin, l'on disoit que Dieu est vu tout entier, mais non pas totalement, nous répondrions : Le mot *totalement* détermine ou la manière dont l'objet est vu, ou la manière dont le sujet voit. S'il détermine la manière dont l'objet est vu, les bienheureux voient Dieu totalement, puisqu'ils le voient comme il est; s'il détermine la manière dont le sujet voit, les bienheureux voient encore Dieu totalement, puisqu'ils le voient selon toute l'énergie de leur intelligence. Donc ceux qui voient Dieu par essence le voient totalement, donc ils le comprennent.

Mais il est dit, *Jérém.*, XXXII, 18 : « C'est vous qui êtes le fort, le grand et le puissant; le Seigneur des armées est votre nom. Vous êtes grand dans vos conseils et incompréhensible dans vos pensées. » Donc on ne peut comprendre Dieu (1).

(Conclusion. — Comme la lumière qui éclaire les bienheureux n'est pas infinie, l'intelligence créée ne peut comprendre Dieu, c'est-à-dire le connoître autant qu'il est connoissable).

(1) Les Anoméens disoient qu'ils comprenoient Dieu dès cette vie, et un certain Augustin de Rome soutenoit que l'âme de Jésus-Christ voit Dieu aussi clairement qu'il se voit lui-même. L'Eglise a condamné ces deux erreurs. D'abord le concile de Latran tenu en 1204, sous Innocent III, renferme cette déclaration : « Nous croyons fermement et professons avec simplicité qu'il n'y a qu'un Dieu véritable, éternel, immense, immuable et incompréhensible. » Puis le concile de Bâle, dans sa session XXII, avant qu'il ait été dissous par Eugène IV, condamna cette proposition : « L'âme de Jésus-Christ voit Dieu aussi clairement et avec autant d'intensité que Dieu se voit lui-même. » Au reste, l'Ecriture sainte enseigne à chaque page cette vérité. *Job*, XI, 7 : « As-tu pénétré dans le sanctuaire de la Divinité? As-tu compris la perfection du Tout-Puissant? Il est plus élevé que le ciel : comment pourrois-tu l'atteindre? Il est plus profond que l'enfer ; comment pourrois-tu le pénétrer? *Ibid.* XXXVI, 26 : « Dieu l'emporte sur notre science. » *Rom.*, XI, 33 : « Qu'elles sont hautes les richesses de la sagesse et de la science de Dieu! Qu'incompréhensibles sont ses jugements, et impénétrables ses voies! » *Timoth.*, VI, 15 *et suiv.* : « Le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, qui a seul l'immortalité et qui habite une lumière inaccessible. »

---

videntem, cum Deus sit simplex. Ergo à quocunque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Præterea, si dicatur quòd videtur totus, sed non totaliter, contra : totaliter vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ, quia videt eum sicuti est, ut dictum est. Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis, quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videt. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit; ergo eum comprehendet.

Sed contra est, quod dicitur *Hier.* XXXII : « Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum, nomen tibi : magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu (1). » Ergo comprehendi non potest.

(Conclusio. — Cùm lumen gloriæ, quo perfusi divinam intuentur essentiam, infinitum non sit, impossibile est quemquam creatum intellectum illam comprehendere, et ipsam cognoscere quantum cognoscibilis est.)

(1) Ad ipsum cogitatum divinum, non ad nostrum refertur sensu litterali; nec significat Deum à nobis cogitando non posse comprehendi, sed cogitationes ejus tam multiplices esse ac profundas. In infinitis operibus excogitandis, ut perscrutari eas nemo possit. Unde *multus opere* in hebræo habetur; ut et apud 70. δυνατὸς ἔργοις, *potens operibus*, cap. 39, editionis Sixtianæ, pro 32, in *Vulgata*. Utrumque tamen æquè verum, et unum ex altero sequitur, nam si divinæ cogitationes ab intellectu nostro comprehendi non possunt, an essentia possit? Unde non immeritò ad essentiæ incomprehensibilitatem probandam eum locum usurpat S. Thomas.

Il faut dire ceci : Il est impossible à tout esprit créé de comprendre Dieu ; mais c'est un grand bonheur, comme le dit saint Augustin, de le connoître à quelque degré que ce soit. Deux mots vont le faire voir. Comprendre une chose, c'est la connoître parfaitement ; la connoître parfaitement, c'est la connoître autant qu'elle est connoissable. On ne comprend donc pas une vérité susceptible d'une démonstration scientifique, quand on y donne son assentiment sur des motifs de probabilité : par exemple ce théorème de géométrie : « Le triangle a trois angles égaux à deux angles droits, » on le comprend, quand on l'a saisi, pénétré par démonstration ; mais quand on l'admet sur des preuves extrinsèques, d'après l'opinion générale, sur la foi des savants, on ne le comprend pas parce qu'on ne le connoît pas avec toute la perfection qu'il peut être connu. Or il est impossible à l'esprit créé de connoître l'essence divine aussi parfaitement qu'elle peut être connue, et la preuve la voici. Une chose peut être connue autant qu'elle est être ; donc Dieu, qui est l'être infini, comme nous l'avons démontré, peut être connu infiniment. Mais l'intelligence créée ne peut le connoître infiniment. En effet, l'intelligence créée connoît Dieu plus ou moins parfaitement, selon qu'elle est plus ou moins éclairée par la lumière de gloire ; et comme cette lumière, créée elle-même, est reçue dans un esprit créé, elle ne peut être infinie. Donc il est impossible que l'intelligence créée connoisse infiniment l'essence divine, c'est-à-dire il est impossible qu'elle la comprenne.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *comprendre* a deux significa-

---

Respondeo dicendum quòd comprehendere Deum impossibile est cuicunque intellectui creato ; attingere verò mente Deum qualitercunque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd illud comprehenditur, quod perfectè cognoscitur : perfectè autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur : putà si hoc quod est « Triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, » aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud ; si verò aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter, per hoc quòd à sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertinget ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est : quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quòd est ens actu : Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut suprà ostensum est (quæst. 7.), infinitè cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfectè cognoscit, in quantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cùm igitur lumen gloriæ creatum in quocunque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quòd aliquis intellectus creatus Deum infinitè cognoscat. Unde impossibile est quòd Deum comprehendat (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd *compre-*

(1) Tum ratione infinitatis ejus, quia *quicquid scientiâ comprehenditur*, *scientis comprehensione finitur*, ait lib. XII, *De civit. Dei*, cap. 18, Augustinus : tum ratione limitatæ cognitionis nostræ, quæ cum ejus infinitate comparari non potest, quia *cùm ad incircumscriptum lumen vel humana vel angelica mens inhiat, eo ipso se que est creatura, coangustat : et super se quidem per profectum tendit, sed tamen ejus fulgorem comprehendere nec dilatata sufficit, qui et transcendendo et portando omnia et implendo concludit*, ait lib. 10, *Moral.*, cap. 7, Gregorius.

tions. D'abord, employé strictement, proprement, il veut dire *contenir, renfermer;* et dans ce sens Dieu n'est compris ni par l'intelligence, ni par quoi que ce soit, puisque le fini ne peut le contenir infiniment, de la même manière qu'il est infini. Ensuite *comprendre,* employé dans une acception plus large, par opposition à *poursuivre,* à *rechercher,* signifie dans l'Ecriture sainte *atteindre, posséder,* et c'est dans ce sens que les bienheureux comprennent Dieu, selon cette parole du *Cantique des Cantiques,* III, 4 : « Je l'ai saisi et ne le laisserai pas s'éloigner. » Les paroles citées plus haut, de saint Paul, ne doivent pas se prendre différemment; la compréhension, telle qu'il l'entend, forme un des trois dons de l'âme bienheureuse; elle répond à l'espérance, comme la vision répond à la foi, et la jouissance à la charité. Dans cette terre de larmes et de douleurs, tout ce que nous voyons nous ne le possédons pas, car nos regards tombent souvent sur des objets qui sont éloignés de nous par l'espace ou qui se trouvent hors de notre pouvoir; nous ne jouissons pas non plus de toutes les choses que nous possédons, soit qu'elles ne délectent point notre âme, soit qu'elles ne remplissent pas tous nos vœux, parce qu'elles n'en sont pas la fin dernière. Mais dans la bienheureuse patrie, les bienheureux ont en Dieu tout cela tout à la fois : d'abord ils voient l'Etre qui réunit la beauté suprême; ensuite ils le possèdent par la vision, comme présent, avec le pouvoir de le voir toujours; enfin ils en jouissent par la possession, comme du dernier objet qui remplit tous leurs désirs.

2° Si la créature ne comprend pas Dieu, ce n'est pas qu'une partie de l'être infini resté caché à ses regards, mais c'est qu'elle ne le voit point aussi parfaitement qu'il est visible : ainsi, quand on admet sur des preuves extrinsèques une proposition démontrable, on n'en ignore quoi que ce soit, ni le sujet, ni l'attribut, ni la copule; mais il n'en est pas moins vrai qu'on ne la connoît pas autant qu'elle est connoissable. C'est dans ce sens que saint Augustin dit, en définissant la compréhension, les paroles dont nous avons

---

hensio dicitur dupliciter. Uno modo strictè et propriè, secundum quòd aliquid includitur in comprehendente: et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu, nec aliquo alio; quia cùm sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est, et sic de comprehensione nunc quæritur. Alio modo *comprehensio* largius sumitur secundum quòd comprehensio insecutioni opponitur; et sic Deus comprehenditur à beatis, secundum illud *Cant.* III : « Tenui eum, nec dimittam. » Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione. Et hoc modo *comprehensio* est una de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei, sicut visio fidei, et fruitio charitati. Non enim apud nos omne quod videtur, jam tenetur vel habetur, quia videntur interdum distantia, vel quæ non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quæ habemus fruimur, vel quia non delectamur in eis, vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo : quia et vident ipsum et videndo tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implente.

Ad secundum dicendum, quòd non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur quasi aliquid ejus sit quod non videatur, sed quia non ita perfectè videtur sicut visibilis est; sicut cùm aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur non est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subjectum, nec prædicatum, nec compositio, sed tota non ita perfectè cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus definiendo comprehensionem

déjà la une partie : « Nous comprenons une chose quand nous la voyons tout entière, de telle sorte qu'elle n'a rien qui nous reste caché, ou que nous en découvrons les limites et pouvons les circonscrire. » Car alors, quand nous en avons atteint toute la profondeur et toutes les dimensions, nous sommes parvenus au dernier terme de la connoissance qu'elle comporte.

3° Le mot employé dans l'objection, *totalement*, détermine la manière dont l'objet est connu. Ce n'est pas, toutefois, que l'objet ne tombe pas tout entier sous la connoissance du sujet ; mais le sujet ne connoît pas l'objet avec la même perfection qu'il existe. L'intelligence voit Dieu comme existant et comme connoissable infiniment ; mais sa connoissance n'est pas elle-même infinie. Ainsi l'on peut savoir, par des raisons de probabilité, qu'une proposition est démontrable ; mais on ne la connoît pas pour autant démonstrativement.

ARTICLE VIII.

Ceux qui voient Dieu par essence voient-ils tout en lui?

Il paroît que ceux qui voient Dieu par essence voient tout en lui. 1° Saint Grégoire dit, *Dial.*, IV, 33 : « Qu'est-ce que ne voient pas ceux qui voient celui qui voit tout? » Or Dieu voit tout ; donc ceux qui voient Dieu voient tout.

2° Qui voit un miroir, voit tout ce qui s'y réfléchit. Or tout ce qui se fait et tout ce qui peut se faire se réfléchit en Dieu comme dans un miroir, car il connoît tout en lui-même. Qui donc voit Dieu, voit tout ce qui est et tout ce qui peut être.

3° Celui qui connoît le plus peut connoître le moins, comme le dit

---

dicit, quòd « illud comprehenditur videndo, quod ita totum videtur ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici vel circumscribi possunt (1) ; » tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem, in modo cognoscendi illam rem, pervenitur.

Ad tertium dicendum, quòd *totaliter* dicit modum objecti, non quidem ita quòd totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo quòd infinitè existit et infinite cognoscibilis est ; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinitè cognoscat : sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrativè non cognoscat.

ARTICULUS VIII.

Utrùm videntes Deum per essentiam, omnia in Deo videant.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd videntes Deum per essentiam, omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius in IV, *Dial.*, c. XXXIII, « Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident? » Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Præterea, quicunque videt speculum, videt ea quæ in speculo resplendent. Sed omnia quæcunque fiunt, vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo ; ipse enim omnia in se ipso cognoscit. Ergo quicunque videt Deum omnia videt quæ sunt, et quæ fieri possunt.

3. Præterea, qui intelligit id quod est majus,

(1) Ut videre est *epist.* 112, ubi supra, cap. 5, cujus dumtaxat textus habet quòd *circumspici possunt*, id est extremitates omnes undequaque lustrari ; quod exemplo annuli quantum ad visionem corporalem, et voluntatis nostræ quantum ad notitiam spiritualem, probat.

(2) De his etiam IV *Sent.*, dist. 49, qu. 2. art. 5 ; et qu. 2, de verit., art. 4 ; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 54 et 57.

Aristote. Or toutes les choses que fait et peut faire Dieu sont moins que son essence. Donc celui qui connoît l'essence de Dieu peut connoître tout ce qu'il fait et peut faire.

4° La créature raisonnable désire naturellement de tout savoir : donc si elle ne savoit pas tout par cela même qu'elle voit Dieu, ses désirs naturels ne seroient jamais satisfaits et la vision béatifique ne la rendroit pas heureuse, ce qui répugne. Donc celui qui voit Dieu sait tout.

Mais les anges voient Dieu par essence, et cependant ils ne savent pas tout. En effet, les anges inférieurs sont instruits par les anges supérieurs, comme le dit l'Aréopagite, *Hiér. cél.*, VII; et les anges supérieurs ne connoissent eux-mêmes ni les futurs contingents, ni les pensées des cœurs, puisque cette connoissance n'appartient qu'à Dieu. Donc ceux qui voient Dieu ne voient pas tout.

(Conclusion. — Puisque l'intelligence créée ne comprend pas Dieu, elle ne voit point en lui tout ce qu'il fait ou peut faire; mais elle y voit plus ou moins de choses, selon qu'elle le voit plus ou moins parfaitement).

Il faut dire ceci : L'intelligence créée ne voit point, par cela seul qu'elle voit Dieu, tout ce qu'il fait ou peut faire. Une chose évidente, c'est qu'on voit les choses en Dieu comme elles y sont. Or les choses sont en Dieu comme les effets sont virtuellement dans leur cause; donc on voit toute chose en Dieu comme on voit les effets dans leur cause. Mais il n'est pas moins clair, d'un autre côté, que mieux on connoît une cause, plus on y découvre d'effets : posez un principe démonstratif, aussitôt l'esprit

---

potest intelligere minima (1), ut dicitur III, *De anima*. Sed omnia quæ Deus facit vel facere potest, sunt minus quam ejus essentia. Ergo quicunque intelligit Deum, potest intelligere omnia quæ Deus facit vel facere potest.

4. Præterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur ejus naturale desiderium; et ita, videndo Deum non erit beata, quod est inconveniens. Videndo igitur Deum omnia scit.

Sed contra est, quòd angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. Inferiores enim angeli purgantur à superioribus à nescientia, ut dicit Dionysius, LXX, c. *Cœlest. Hier.* (2). Ipsi etiam nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium, hoc enim solius Dei est. Non ergo quicunque vident Dei essentiam, vident omnia.

(Conclusio. — Cùm nullus intellectus creatus videndo Deum illud comprehendat, non potest etiam in ipso videre omnia quæ facit vel facere potest, sed plura vel pauciora, secundum quòd perfectiùs vel imperfectiùs eum videt.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus creatus videndo divinam essentiam non videt in ipsa omnia quæ facit Deus vel facere potest. Manifestum est enim quòd sic aliqua videntur in Deo, secundum quòd sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur omnia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est, quòd quantò aliqua causa perfectiùs videtur, tantò plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit : quod non convenit ei qui debilioris intellectus

(1) Vel *minora* sive inferiora (υποδεεστερα), text. 7, per oppositum ad sensum quem impedit sensibile vehemens ne alia sentiat, putà fortior sonus.

(2) Quatenus nempe divinorum operum scientiam à superioribus, convenienti modo percipiunt, ut præmittitur ibi : sive quatenus quædam ab eis discunt circa ejusmodi opera quæ priùs nescibant, ut subjungitur et mysterium incarnationis in exemplum affertur de quo superiores à Christo ipso immediate, sed à superioribus inferiores aliqua didicerunt; secundùm illud *Isai.* LXIII; *Quis est iste qui venit*, etc.

supérieur en saisira les conséquences; mais vous serez obligé de les montrer, les unes après les autres, à l'esprit peu pénétrant. Ainsi, pour comprendre dans toute leur étendue tous les effets d'une cause, il faut comprendre cette cause totalement. Or l'intelligence créée ne peut, ainsi que nous l'avons démontré, comprendre totalement Dieu; donc elle ne connoît point, en le voyant, tout ce qu'il fait ou peut faire, car autrement elle comprendroit sa puissance; mais elle connoît un plus ou moins grand nombre de ses œuvres, selon qu'elle le voit plus ou moins parfaitement.)

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, et c'est là ce que veut dire saint Grégoire, Dieu contient et reflète tout; mais pour connoître tout ce qu'il renferme, il ne suffit pas de le voir, il faudroit le comprendre.

2° Celui qui voit un miroir ne voit point par cela même tous les objets qu'il réfléchit, à moins qu'il ne l'embrasse du regard tout entier.

3° Assurément voir Dieu, c'est plus que de voir tout le reste; mais voir Dieu et tout en lui, c'est aussi plus que de le voir seulement avec une partie de ses effets. Déjà nous avons montré qu'on connoît plus ou moins de choses en Dieu, selon qu'on le voit plus ou moins parfaitement.

4° La créature raisonnable désire naturellement de connoître les choses qui peuvent perfectionner son intelligence. Or quelles sont ces choses? Ce sont les genres, les espèces et les raisons des êtres, précisément ce qu'elles voient en contemplant l'essence divine. Mais les êtres individuels, leurs pensées et leurs actions, bien moins encore les choses purement possibles, tout cela ne concourt point au perfectionnement de son intelligence et n'excite pas les désirs naturels de son cœur. Et quand elle ne connoîtroit que Dieu seul, la source et le principe de tout être et de toute

---

est, sed oportet quòd ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est. Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum potest cognoscere omnia quæ Deus facit vel potest facere, hoc enim esset comprehendere ejus virtutem. Sed horum quæ Deus facit vel facere potest, tantò aliquis intellectus plura cognoscit, quantò perfectiùs Deum videt.

Ad primum ergò dicendum, quòd Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quòd unusquisque videns Deum omnia cognoscat, quia non perfectè comprehendit ipsum.

Ad secundum dicendum, quòd videns speculum non est necessarium quòd omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum, quòd licet majus sit videre Deum quam omnia alia, tamen majus est videre sic Deum quòd omnia in eo cognoscantur, quàm videre sic ipsum, quòd non omnia; sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est, quod multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum, vel minus perfectum.

Ad quartum dicendum, quòd naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa, quæ pertinent ad perfectionem intellectus; et hæc sunt species et genera rerum, et rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia, singularia et cogitata, et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ab hoc ejus naturale desiderium tendit; nec iterum cognoscere ilia quæ nondum sunt, sed fieri à Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius *esse* et veritatis; ita repleret naturale desiderium sciendi, quòd nihil aliud quæreretur, et beatus esset : unde

vérité, elle ne désireroit point de plus grandes connoissances, ses vœux seroient accomplis et sa félicité sans partage. « Malheureux, s'écrie saint Augustin, *Confess.*, V, 4, malheureux qui sait toutes les choses finies sans vous connoître, ô mon Dieu; mais heureux qui vous connoît sans savoir les choses finies! Quant à celui qui vous connoît et sait ces choses, il n'est pas heureux par elles, c'est par vous seulement qu'il est heureux. »

ARTICLE IX.

Ceux qui voient Dieu dans son essence voient-ils les choses en lui par des images?

Il paroît que ceux qui voient Dieu dans son essence voient les choses en lui par des images. 1° La connoissance s'opère par assimilation entre le connoissant et le connu; de sorte que l'intelligence devient l'objet intelligible quant à l'acte, de même que le sentiment est l'objet sensible sous le même rapport, puisqu'il est informé par sa similitude, comme la pupille l'est par la similitude de la couleur. Donc ceux qui voient les choses en Dieu les voient par leur image.

2° Les choses que nous avons vues, nous les retenons dans notre mémoire : ainsi l'apôtre saint Paul, qui avoit contemplé l'essence de Dieu, se souvenoit après son extase, comme le remarque saint Augustin, de plusieurs choses qui lui avoient été manifestées; car il dit de lui-même, II *Cor.*, XII, 4 : « Il entendit des paroles secrètes qu'il n'est pas permis à l'homme de proférer. » Or saint Paul n'auroit pu se rappeler ces choses, s'il n'en avoit pas conservé l'image dans son esprit; et il n'auroit pu en

---

dicit Augustinus, V *Confess* (cap. IV) : « Infelix homo qui scit omnia illa (scilicet creaturas), te autem nescit. Beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui verò te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus. »

ARTICULUS IX.

Utrùm ea quæ videntur in Deo, à videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd ea quæ videntur in Deo à videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum : sic enim intellectus in actu, fit intellectum in actu; et sensus in actu, sensibile in actu (2), in quantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quòd earum similitudinibus informetur.

5. Præterea, ea quæ prius vidimus, memoriter tenemus. Sic Paulus videns in raptu essentiam Dei (ut dicit Augustinus XII, *super Gen.*, ad litteram), postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum, quæ in illo raptu viderat (3), unde ipse dicit quòd « audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui, » II *Cor.* XII. Ergo oportet dicere, quod aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in ejus

(1) De his etiam qu. 8, de verit., art. 5.

(2) Ut ex lib. 3, *De anima*, text. 27 ac deinceps colligi potest, ubi *scientiam secundùm actum* identificat rei scitæ.

(3) Colligitur æquivalenter ex cap. 3, ubi ac deinceps *tertium cœlum* in quod se raptum dicit Paulus, non corporalem vel imaginariam visionem interpretatur, sed *visionem quæ cæteras omnes superat*. Sed expressiùs cap. 28, ubi tertium illud cœlum ait esse *in quo videtur claritas Dei, cui videndæ corda mundantur, juxta illud Beati mundo corde*, etc. Et inferiùs addit : *Cur non credamus quod tanto Apostolo Doctori Gentium rapto usque ad illam excellentissimam visionem voluerit Deus demonstrare vitam in qua vivendum est in æternum?* Sed hac de re plenius in 2. 2, qu. 174, art. 3, ubi tractatur ex professo.

conserver l'image dans son esprit, s'il ne les avoit pas vues par similitude dans l'essence divine. Donc, etc.

Mais on voit par une seule image et le miroir et les objets qu'il réfléchit. Or toute chose se voit en Dieu comme dans un miroir intelligible. Si donc on ne voit pas Dieu par image, mais par son essence, on ne voit pas non plus les choses en lui par images ou ressemblances.

(Conclusion. — Ceux qui voient Dieu ne voient pas les choses en lui par des images, mais par l'essence divine unie à leur intelligence.

Il faut dire ceci : Les bienheureux ne voient point les choses en Dieu par des images, mais par l'essence divine unie à leur intelligence. Une chose est connue par cela que sa ressemblance est dans celui qui la connoît. Or, comme deux choses semblables à une troisième sont semblables entre elles, l'intelligence peut avoir de deux manières la ressemblance d'un objet intelligible : d'abord immédiatement, quand elle reçoit son image sans intermédiaire, et dans ce cas elle connoît l'objet en lui-même ; ensuite médiatement, quand elle reçoit son image d'une autre chose qui le représente, et dans cette hypothèse elle connoît l'objet non pas en lui-même, mais pour ainsi dire dans son représentant. Car autre chose est de connoître tel ou tel homme personnellement, autre chose de le connoître par son portrait. Ainsi voir les choses par les ressemblances qu'elles ont dans notre esprit, c'est les voir en elles-mêmes, dans leur nature; mais les voir dans les ressemblances qu'elles ont en Dieu, c'est les voir dans leur première cause, et ces deux sortes de connoissances diffèrent l'une de l'autre. Concluons donc que les bienheureux ne voient pas les choses par des images, mais par l'essence infinie présente à leur intelligence, de la même manière qu'ils voient Dieu.

---

intellectu remanserint. Et eadem ratione quando præsentialiter videbat Dei essentiam, eorumque in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat.

Sed contra est, quòd per unam speciem videtur speculum et ea quæ in speculo apparent: sed omnia sic videntur in Deo, sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam, nec ea quæ in ipso videntur per aliquas similitudines sive species videntur.

(Conclusio. — Deum videntes non vident in eo alia per species eorum, sed per ipsam essentiam divinam, eorum intellectui unitam.)

Respondeo dicendum, quòd videntes Deum per suam essentiam, ea quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quòd similitudo eius est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cùm enim quæcunque uni et eidem sunt similia sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo secundum se, quando directè ejus similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo secundum quòd informatur specie alicujus quod est ei simile, et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio, qua cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis; sed cognoscere eas prout earum similitudines præexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem, qua res cognoscuntur à videntibus Deum per essentiam, in ipso Deo non videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam divinam intellectui præsentem, per quam et Deus videtur.

Je réponds aux arguments : 1° L'intelligence créée s'assimile, par la vision béatifique, à ce qu'elle voit en Dieu ; car elle est unie à l'essence infinie, dans laquelle préexistent les ressemblances de toute chose.

2° Il y a des facultés de l'entendement qui peuvent créer de nouvelles images avec celles qu'elles ont reçues des objets extérieurs : ainsi l'imagination se forme, à l'aide des idées de montagne et d'or, l'idée de montagne d'or ; ainsi l'intelligence construit, sur les notions du genre et de la différence, la notion de l'espèce ; ainsi nous concevons, par la vue d'un portrait, la ressemblance de celui qu'il représente. Saint Paul pouvoit donc se former, d'après la vision de l'essence divine, les images des choses qu'il avoit contemplées dans leur première source, et conserver ces images dans son esprit après son ravissement. Toutefois la vision qui saisit les choses dans des images formées par les facultés de l'entendement, diffère de la vision qui les perçoit dans l'essence de Dieu (1).

(1) Qu'est-ce que les bienheureux voient dans cette essence infinie ? On peut ramener aux points suivants la doctrine des anciens théologiens sur cette question.

1° Les bienheureux voient, pour nous servir du langage scientifique, tout ce que l'essence divine renferme nécessairement, formellement : la nature infinie, les trois personnes adorables et les attributs suprêmes. Jésus-Christ dit, *Jean*, XIV, 9 : « Qui me voit, voit aussi le Père. Comment dites-vous : Montrez-nous le Père ? Ne croyez-vous point que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » Et encore, *Ibid.* XVII, 3 : « La vie éternelle est de vous connoître, vous seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ. » Le disciple bien-aimé ajoute, I. *Jean*, III, 3 : « Nous le verrons comme il est. » Or Dieu est un, tripie, éternel, immense, infini, bon, juste, tout-puissant. Appartenant nécessairement à la nature divine, tous les attributs suprêmes forment une essence une, simple, indivisible ; on ne peut donc les voir séparément, les uns sans les autres, surtout par la vision intuitive, face à face. Il n'en est pas ainsi des décrets libres ; comme ces décrets ne sont pas renfermés nécessairement dans l'essence divine, les elus ne les voient pas tous par cela seul qu'ils voient cette essence adorable ; autrement ils connoîtroient toutes les créatures existantes ou possibles, et sauroient tout ce que Dieu fait et peut faire.

2° Les bienheureux voient les saints mystères et les sublimes vérités de la religion. « Nous tous, dit saint Paul, II *Cor.* III, 18, la face découverte, contemplant la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image de clarté en clarté, par l'esprit du Seigneur. » Et le Prophète-Roi, *Ps.* XLVII, 8 : « Ce qui nous avoit été annoncé, nous le voyons dans la cité de notre Dieu. » La vision intuitive remplace la foi, dont elle est la récompense ; or la foi a précisément pour objet l'incarnation, la mort, la résurrection, les sacrements et l'Eglise de Jesus-Christ. Toutefois les anges n'ont pas connu, dès l'origine, toutes les circonstances de nos ineffables mystères ; ils ignoroient, par exemple, avant l'evénement, le temps de l'incarnation. En effet, saint Paul écrit aux *Ephésiens*, III, 8 et *suiv.* : « A moi le moindre des saints a été donnée cette grâce d'évangéliser parmi les Gentils les inscrutables richesses du

---

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo, in quantum unitur essentiæ divinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

Ad secundum dicendum, quòd aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt, quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt ; sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei, et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentiæ, format rationem speciei ; et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus, cujus est imago. Et sic Paulus, vel quicunque alius videns Deum, ex ipsa visione essentiæ divinæ potest formare in se similitudines rerum, quæ in essentia divina videntur, quæ remanserunt in Paulo, etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio, qua videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia à visione qua videntur res in Deo.

ARTICLE X.

Ceux qui jouissent de la vision béatifique voient-ils simultanément tout ce qu'ils voient dans l'essence divine?

Il paroît que ceux qui jouissent de la vision béatifique ne voient pas simultanément tout ce qu'ils voient dans l'essence divine. 1° Selon le Philosophe, on peut savoir plusieurs choses en même temps, mais on ne peut en percevoir qu'une à la fois. Or les choses qu'on voit en Dieu, on les perçoit, puisque Dieu lui-même est perçu par l'intelligence. Donc on ne peut voir en Dieu plusieurs choses simultanément.

2° Saint Augustin dit, *Gen.*, VIII, 23 : « Dieu meut les créatures spi-

Christ, et de découvrir à tous l'économie du mystère caché, dès l'origine des siècles, en Dieu, qui a tout créé par Jésus-Christ; afin que maintenant soit connue des Principautés et des Puissances dans les cieux par l'Église, la sagesse multiple de Dieu, selon la prédétermination des temps qu'il a faite dans Christ Jésus Notre-Seigneur. » Ajoutons en passant que les anges ne connoissent pas non plus le jour du jugement. « De ce jour, dit notre divin Sauveur, *Matth.*, XIV, 36, de ce jour et de cette heure nul ne sait rien, pas même les anges du ciel, mais le Père seul. »

3° Les bienheureux voient les habitants de la céleste patrie, les pensées qui animent leur intelligence, les ardeurs qui embrassent leur cœur, les torrents de volupté qui remplissent leur âme. « Alors les justes, dit le Maître suprême, *Matth.*, XIII, 43, resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père. » — « Comme nous ressusciterons spirituels, délivrés de cette masse pesante, nous connoîtrons les autres aussi bien que nous-mêmes (Tertullien, *De la Monog.*, X). » — « Et les pensées que Dieu seul voit sur cette terre de ténèbres, tous les verront dans le séjour de la lumière éternelle; personne ne voudra cacher ce qu'il pense, parce que personne ne pensera le mal (S. Augustin, *Serm.* XLIII). » — « Tout sera connu de tous : nul n'aura rien à révéler à ses proches, ni rien à cacher aux étrangers: car il n'y aura point d'étrangers, et les proches vivront pour ainsi dire dans un seul cœur (S. Ambroise, *sur la mort de Valent.*) » Les élus connoîtront aussi les peines des damnés : « Ils sortiront, dit *Isaïe*, LXVI, 24, pour voir les cadavres des violateurs de la loi : leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra point, et ils seront à jamais un objet d'horreur pour toute chair. Abraham, *Luc*, XVI, 25, dit au mauvais riche tourmenté dans les flammes : « Mon fils, souvenez-vous que, pendant votre vie, vous avez reçu les biens, et Lazare les maux pendant la sienne ; et maintenant il est consolé, et vous, vous souffrez. »

4° Les bienheureux voient les choses auxquelles leur dignité, leur charge, leurs affections les attachoient d'une manière particulière pendant qu'ils étaient sur la terre. Ainsi le pape voit

---

ARTICULUS X.

Utrùm videntes Deum per essentiam simul videant omnia, quæ in ipso vident.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd videntes Deum per essentiam, non simul videant omnia quæ in ipso vident. Quia secundum Philosophum, « contingit multas scire, intelligere verò unum (2). » Sed ea quæ videntur in Deo, intelliguntur, intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit à videntibus Deum, simul multa videri in Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit VIII, *Super Genes., ad litteram*, quòd Deus movet creatu-

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 59.

(2) Non 4 *Topicorum* ut prius ad marginem indicabatur, sed 2, ab initio capitis 4, ubi paulò aliter *intelligere vero non* (διανοεῖσθαι δὲ οὔ) supple *multa*. Ex *non* autem quispiam fecit *unum*, quamvis æquivalenter subintelligi potest. Quod autem ex 8 *super Genesim* subjungitur, jam notatum est supra ex cap. 19 ac deinceps, ubi à creatura corporali spiritualis distinguitur, quia illa per locum et per tempus movetur, hæc per tempus dumtaxat, non per locum. Appendix porrò sequens ex ult. lib. *de Trinit.*, cap. 16, significat non fore volubiles cogitationes neque quoad successionem actûs qui simplex intuitus erit; neque quoad successionem objectorum, quorum nullum intelligetur post aliud, juxta intentum hujus loci. De his intelligendum tamen quæ videntur in verbo formaliter, non causaliter.

rituelles par le temps, » c'est-à-dire par la pensée et par les affections. Or, sous le nom de *créatures spirituelles*, nous devons entendre ici les anges qui voient Dieu. Donc les bienheureux voient successivement les choses dans l'essence divine, puisque le temps emporte succession.

Mais saint Augustin dit dans un autre endroit, *Trin.*, XXV, 16 : « Nos pensées ne seront point mobiles, allant et venant d'une chose à une autre; mais nous verrons en même temps d'une seule vue, tous les objets qui formeront nos connoissances. »

(Conclusion. — Tout ce qu'on voit dans le Verbe, on ne le voit pas d'une manière successive, mais simultanément.)

Il faut dire ceci : On voit les choses dans le Verbe toutes à la fois, et non pas les unes après les autres : deux mots vont faire comprendre cette proposition. Nous ne pouvons percevoir, il est vrai, plusieurs choses simultanément lorsque nous les concevons sous plusieurs idées : car l'intelligence ne peut prendre en même temps la forme d'images différentes,

l'Eglise, le roi ses Etats, le père de famille ses enfants, l'âme tendre les personnes qui lui sont chères. Saint Pierre, dont les souverains Pontifes sont les successeurs, écrivoit à ses ouailles, II. *Epit.*, I, 15 : « J'aurai soin que, même après ma mort, vous puissiez toujours vous remettre ces choses en mémoire. » On voit dans les *Paralipomènes* qu'Elie connoissoit, après sa mort, les événements qui s'accomplissoient dans Israël. Saint Ambroise disoit que « Théodose auroit soin, dans les cieux, des enfants d'Honorius et d'Arcadius. » Les saints n'oublient pas, dans la bienheureuse patrie, ceux qu'ils chérissoient dans cette valée de misères; bien au contraire, leur charité, s'enflammant d'ineffables ardeurs dans le foyer de la charité divine, les attache par les nœuds les plus intimes à leurs frères d'ici-bas ; et comme ils doivent les protéger, les défendre, les secourir, ils connoissent les prières qu'ils leur adressent dans le besoin.

3° Les bienheureux voient les genres des êtres et l'ordre du monde : les cœurs des anges qui président aux lois de la création, ces corps prodigieux qui parcourent l'immensité, ces astres resplendissants qui répandent la lumière à travers l'espace, les mers et les continents qui forment notre planète. C'est la doctrine de saint Augustin : « Les anges, dit-il, *Gen*, IV, 24, connoissent l'univers entier par le Verbe, qui renferme les types et les idées de tout ce qui a été fait. » — « Et pour voir tout cela, reprend saint Bernard, *Consid.*, I, 1, ils n'ont pas besoin de s'abaisser jusqu'aux êtres matériels; ils les voient dans l'essence divine, où les choses existent beaucoup mieux qu'en elles-mêmes. » — « O sagesse éternelle, s'écrie le même docteur. *Serm.*, VII; ô sagesse dans laquelle nous puiserons la connoissance de toute chose, voyant à découvert tout ce qui est au ciel et sur la terre ! » Cependant cette connoissance n'embrasse pas les détails : comme saint Thomas nous l'a dit dans le texte, les élus ne voient ni les êtres individuels, quand ils ne concourent point nécessairement à l'ordre général ; ni les pensées des créatures libres, quand elles ne les concernent pas d'une manière particulière ; ni enfin toutes les choses possibles, qui s'étendent aussi loin que la puissance divine, c'est-à-dire jusqu'à l'infini.

---

ram spiritualem per tempus, hoc est per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est angelus qui Deum videt; ergo videntes Deum successivè intelligunt et afficiuntur, tempus enim successionem importat.

Sed contra est, quod Augustinus dicit ult. *de Trinit.*: « Non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus. »

(Conclusio. — Quæcumque videntur in Verbo, non successivè, sed simul videri necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ videntur in Verbo, non successivè, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus : diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas, sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quòd quand

pas plus qu'un corps ne peut recevoir à la fois différentes figures; mais quand nous concevons plusieurs choses sous une seule idée générale, nous les percevons par le même acte de l'entendement. Soient pour exemple les diverses parties d'un tout : si elles se présentent à nous séparément, revêtues d'idées particulières, nous les percevons les unes après les autres; mais si elles s'offrent à notre esprit dans un point de vue général, comme ensemble organique, nous les percevons toutes à la fois. Or nous avons montré qu'on voit les choses en Dieu non pas séparément, à l'aide d'images multiples, mais dans un seul regard, par l'essence divine; on les voit donc simultanément, et non d'une manière successive.

Je réponds aux arguments : 1° Nous ne percevons qu'une chose à la fois : cela est vrai, si l'on veut dire que nous ne percevons qu'une idée par le même acte de l'intelligence; mais cela est faux, si l'on prétend que nous ne saisissons pas plusieurs choses à l'aide d'une seule idée. Ainsi nous concevons sous l'idée d'homme l'animal et l'être raisonnable, sous l'idée de maison les murs et le toit.

2° Dans l'ordre naturel, lorsque les anges connoissent les choses par les différentes images qu'elles impriment dans leur être spirituel, ils ne les connoissent pas simultanément; et c'est dans ce sens qu'ils sont mus intellectuellement par le temps; mais lorsqu'ils voient les choses dans l'essence divine, ils les voient toutes à la fois dans le même instant.

ARTICLE XI.

L'homme peut-il voir dans cette vie Dieu par essence?

Il paroît que l'homme peut voir, dans cette vie, Dieu par essence. 1° Jacob dit, *Gen.*, XXXII, 30 : « J'ai vu Dieu face à face. » Or voir Dieu face à face, c'est le voir par essence, comme le montre cette parole de saint Paul, I *Cor.*, XIII, 12 : « Nous le voyons maintenant comme dans

---

aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur. Sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelliguntur, successivè intelliguntur et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelligentur. Ostensum est autem, quòd ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successivè videntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sic unum tantum intelligimus in quantum una specie intelligimus; sed multa una specie intellecta, simul intelliguntur : sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum.

Ad secundum dicendum, quòd angeli, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt. Et sic moventur secundum intelligentiam per tempus; sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

ARTICULUS XI.

Utrùm aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Jacob, *Gen.* XXXII. « Vidi Deum facie ad faciem. » Sed videre facie ad faciem est videre per essentiam; ut patet per illud quod dicitur, I *Cor.* XIII : « Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 7; et qu. 10, de Verit., art. 11; et *Quodl.* 1 qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 3, cap. 45.

un miroir et en énigme, mais nous le verrons alors face à face. » Donc on peut voir Dieu dans cette vie par essence.

2° Le Seigneur dit de Moïse, *Nomb.*, XII, 8 : « Je lui parle de bouche à bouche. » Or celui à qui le Seigneur parle de bouche à bouche, et qui parle par conséquent lui-même au Seigneur, le voit clairement, sans voile ni figure. Mais c'est là précisément voir Dieu par essence ; donc l'homme peut voir Dieu par essence dans l'état de la vie présente.

3° Ce par quoi nous voyons et jugeons les choses, nous le voyons dans sa nature. Or nous voyons et jugeons les choses en Dieu ; car saint Augustin dit, *Conf.*, XII, 25 : « Si nous voyons tous deux que la vérité se trouve dans vos paroles et dans les miennes, en quoi, je vous prie, le voyons-nous ? Nous ne le voyons ni vous en moi, ni moi en vous ; mais nous le voyons dans cette immuable vérité qui est au-dessus de nos esprits. » Et dans un autre endroit, *De la vraie Relig.*, XIII : « Nous jugeons de tout d'après la vérité divine. » Et encore, *De la Trin.*, II, 2 : « La raison doit juger des choses corporelles par les idées spirituelles et éternelles, qui, si elles n'étoient au-dessus de l'esprit humain, ne seroient certes pas immuables. » Donc nous voyons Dieu dès cette vie.

4° Le même évêque d'Hippone dit en outre, *Gen.*, XII, 25 : « L'intelligence voit les choses qui sont essentiellement dans l'âme. » Or l'intelligence voit ces choses, non pas à l'aide d'images, mais par leur essence, comme saint Augustin le remarque lui-même. Puis donc que Dieu est essentiellement dans notre âme, nous le voyons par essence.

Mais nous lisons dans l'*Exode*, XXXIII, 20 : L'homme ne me verra

---

facie ad faciem. » Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

2. Præterea, *Numer.* XII, dicit Dominus de Moyse : « Ore ad os loquor ei (1). » Sed qui ore ad os loquitur Deo, palam, non per ænigmata et figuras, videt Deum; sed hoc est videre Deum per essentiam : ergo aliquis in statu hujus vitæ potest Deum per essentiam videre.

3. Præterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis judicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus; dicit enim Augustinus duodecimo *Confess.* : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quæso, illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. » Idem etiam in libro de *Vera religione* dicit, quòd « secundum veritatem divinam de omnibus judicamus. » Et duodecimo *de Trin.* dicit (2), quòd « rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quæ nisi supra mentem essent, incommutabiles profectò non essent. » Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Præterea, secundùm Augustinum, duodecimo *super Gen. ad litteram*, cap. XXV, visione intellectuali videntur ea quæ sunt in anima per suam essentiam ; sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo, cùm Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur à nobis.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.* XXXIII :

(1) Vel secundum 70 : *Ore ad os loquar ei* (λαλήσω) *et in specie non per ænigmata; et gloriam Domini vidit.*

(2) Sive plenius : *Nec jam ambigendum est incommutabilem naturam quæ supra rationalem animam sit, Deum esse : nam hæc est illa incommutabilis veritas quæ lex omnium artium recte dicitur.* Et postea : *Nos* (inquit) *secundùm veritatem de inferioribus judicamus, de nobis autem sola ipsa judicatur.* etc

pas pendant qu'il vivra : » et voici comment la Glose interprète ces paroles : « Tant que l'homme vit de cette vie mortelle, il peut voir Dieu par certaines images, mais il ne peut le voir par sa nature même (1). »

(Conclusion. — L'homme pur et simple ne peut voir, dans cette vie mortelle, Dieu par essence.)

Il faut dire ceci : L'homme pur et simple ne peut voir l'essence de Dieu tant que son âme n'est pas dépouillée de cette enveloppe périssable. La raison en est dans ce que nous avons établi plus haut, que la connoissance suit la nature du connoissant. Or notre âme, aussi longtemps que nous vivons de cette vie terrestre, a son être dans la matière; elle ne peut donc connoître naturellement que les choses qui ont aussi leur forme dans la matière, ou qui peuvent être connues par des formes matérielles. Eh bien, n'est-il pas évident que l'essence divine ne peut être connue par les choses corporelles ; car, nous l'avons montré, voir Dieu

(1) Comme Moïse demandoit de voir la gloire divine, le Seigneur lui répondit, *Exode*, XXXIII, 19 : « Je ferai passer toute ma gloire devant toi, et je prononcerai en ta présence le nom de Jéhovah... mais tu ne pourras voir ma face ; car l'homme ne me verra pas pendant qu'il vivra. Et il ajouta : Voici un lieu près de moi : tu te tiendras là sur ce rocher. Lorsque ma gloire passera, je te placerai dans un creux du rocher, et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que je sois passé. Ensuite je retirerai ma main, et tu me verras par derrière ; mais il ne te sera point donné de voir ma face. » Quel est le sens de cette parole : « L'homme ne me verra pas pendant qu'il vivra ; *non videbit me homo, et vivet ?* » D'abord tous les interprètes l'entendent de l'homme mortel, borné dans sa nature et faible dans ses pensées ; ils reconnoissent d'une voix unanime que Jésus-Christ, le Verbe éternel, l'intelligence suprême, a joui de la vision béatifique sur la terre. C'est pour cela que saint Thomas, refusant à l'enfant d'Adam cette sublime prérogative, emploie l'expression d'*homme pur et simple*, par opposition à l'Homme-Dieu. Les anciens théologiens exceptent aussi de l'arrêt porté contre le genre humain, la créature suprême ; ils aiment à professer que la Vierge mère, celle qui a enfanté « la splendeur du Père, — la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, » a vu son Créateur dans cette vallée de larmes.

Mais les faibles mortels, enveloppés dans les ténèbres du péché, peuvent-ils voir sur la terre, par une faveur miraculeuse, l'essence adorable ? Cette question divise les interprètes des oracles divins. Les uns disent que, si l'âme voyoit Dieu dans la vie présente, elle briseroit incontinent les liens qui l'attachent au corps pour se précipiter dans cet océan de splendeur et d'ineffable beauté, d'amour et d'enivrantes délices ; qu'ainsi nul parmi les mortels, ni les patriarches, ni les prophètes, ni les apôtres n'ont vu la nature infinie, mais des images qui la représentoient. La parole de l'*Exode* signifie donc, selon cette doctrine, que l'homme ne pourroit voir Dieu sans mourir : voilà ce qu'enseignent saint Denys, saint Irénée, saint Grégoire

---

« Non videbit me homo et vivet. » Glossa : « Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest (1). »

(Conclusio. — Non potest Deus ab homine puro in hac mortali vita per essentiam videri.)

Respondeo dicendum, quòd ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cujus ratio est quia, sicut supra dictum est, modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet *esse* in materia corporali; unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quæ habent formam in materia : vel quæ per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quòd per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim suprà, quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentiæ ipsius.

(1) Usurpatum ex Gregorio, lib. 18, *Moral.*, cap. 37, vel in modernis 28, super illud *Job*, XXVIII : *Sapientia ubi inventitur ?* Vel secundùm 70 : *Unde sapientia est* (ποθεν αιρεθη); vel sicut legit Gregorius, *unde sapientia venit ?*

dans des images créées, ce n'est pas voir son essence. L'âme humaine ne peut donc, tant qu'elle vit selon la vie présente, voir Dieu par essence. En voici une nouvelle raison : plus notre âme se dégage des choses corporelles, plus elle devient capable de saisir les choses spirituelles ; c'est dans les songes et lorsqu'elle est pour ainsi dire séparée des sens, qu'elle perçoit le plus souvent les manifestations de la vérité divine et les révélations de l'avenir. On conçoit donc qu'elle ne puisse, tant qu'elle exerce ses facultés par les organes, s'élever jusqu'à l'essence suprême, la plus haute des choses intelligibles.

Je réponds aux arguments : 1° L'expression biblique *voir Dieu* signifie, d'après Denys le Philosophe, voir des yeux du corps ou par la force de l'imagination certaines figures qui représentent l'Être suprême. Lors donc que Jacob dit : « J'ai vu le Seigneur face à face, » il ne veut pas dire qu'il a vu son essence infinie, mais quelque image qui le représentoit. Et c'est effectivement de cette manière, comme nous l'expliquerons plus tard, que l'homme le contemple dans la vision prophétique, quand il reçoit de sa bouche la révélation de ses mystères et de ses volontés. Toutefois, la parole dont il s'agit présente encore un autre sens ; elle peut

de Nazianze, saint Léon, saint Chyrsostome, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Hilaire, Bède, Prudence, etc.

D'autres témoins de la foi disent que l'âme ne peut, à la vérité, voir Dieu tant qu'elle vit de la vie terrestre, tant qu'elle exerce ses facultés par les organes corporels ; mais que le Tout-Puissant peut la séparer momentanément de la chair, la concentrer dans le domaine de l'esprit et lui montrer son Etre adorable. Le texte de l'*Exode* ne signifie donc pas que l'homme ne peut voir Dieu sans mourir, mais qu'il ne peut le voir sans s'élever au-dessus de la vie corporelle. Les Pères et les docteurs qui soutiennent ce sentiment, saint Augustin, saint Ambroise, saint Basile, l'Ange de l'Ecole et d'autres, ajoutent que les deux précepteurs des Juifs et des Gentils, Moïse et saint Paul, ont effectivement contemplé la nature suprême. Comme Marie et Aaron prétendoient qu'ils avoient entendu la voix divine aussi bien que Moïse, le Seigneur les appela au Tabernacle d'alliance et leur dit, *Nombres*, XII, 6 : « Si quelqu'un parmi vous est prophète du Seigneur, je lui apparoitrai dans une vision ou je lui parlerai dans le sommeil. Mais il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse, qui est très-fidèle dans ma maison ; car je lui parle de bouche à bouche ; et il voit clairement le Seigneur, et non d'une manière énigmatique et en figure. » Et dans l'*Exode*, XXXIII, 11 : « Le Seigneur parloit à Moïse face à face, comme un ami a coutume de parler à son ami. » Quant à l'apôtre saint Paul, il dit de lui-même, II *Cor.*, XII, 2 : « Je sais un homme dans le Christ, qui.... fut ravi jusqu'au troisième ciel. Et je sais que cet homme (dans le corps ou hors du corps, Dieu le sait) fut ravi dans le Paradis et entendit les paroles secrètes, qu'il n'est pas permis à l'homme de proférer. »

Unde impossibile est animæ hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et hujus signum est, quòd anima nostra quantò magis à corporalibus abstrahitur, tantò intelligibilium abstractorum sit capacior. Unde in somniis et alienationibus à sensibus corporis, magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum. Quòd ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiù in hac mortali vita vivitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum Dionysium, IV c. *Cœlest. Hierarc.*, sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, in quantum formatæ sunt aliquæ figuræ, vel sensibiles, vel imaginariæ, secundum aliquam similitudinem aliquid divinum repræsentantes. Quod ergo dicit Jacob : « Vidi Dominum facie ad faciem, » referendum est non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram in qua repræsentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quamdam prophetiæ eminentiam pertinet, ut videatur lo-

signifier que le bienheureux patriarche a vu, des yeux de l'esprit, le Créateur plus parfaitement que les hommes ne le voient dans l'état ordinaire (1).

2° De même que Dieu produit miraculeusement, dans les organes corporels, des effets qui dépassent la nature : de même il peut, dans l'homme qui vit encore de la vie présente, mais qui ne fait point usage des sens, élever l'âme au-dessus de sa sphère naturelle et lui donner la vision de son essence adorable. Saint Augustin dit, *De la vis. de Dieu*, II, que cette merveille a été opérée dans Moïse et dans saint Paul qui furent les précepteurs de deux peuples, l'un des Juifs et l'autre des Gentils. Nous reviendrons sur ce sujet, quand nous parlerons du ravissement de l'Apôtre.

3° On dit que nous voyons et jugeons tout en Dieu, parce nous recevons de lui la céleste clarté qui éclaire notre intelligence. La raison naturelle est elle-même une participation de la lumière divine de même que la lumière physique est une émanation du soleil. Saint Augustin dit lui-même, *Sol.*, I, 8 : « On ne peut voir les objets des sciences, quand ils ne sont point éclairés par leur soleil naturel, » c'est-à-dire par Dieu. Mais comme il n'est pas nécessaire de voir la substance du soleil pour voir les objets des yeux du corps, il n'est pas nécessaire non plus de voir l'essence de Dieu pour voir les êtres des yeux de l'esprit.

4° L'intelligence voit les choses qui sont essentiellement dans l'âme, comme les choses intelligibles sont dans l'entendement. Mais si Dieu est essentiellement dans l'âme des bienheureux, il est dans notre âme par sa présence, par son essence et par sa puissance :

(1) L'expression *Voir Dieu face à face* n'a pas dans l'Ancien Testament le même sens que dans le Nouveau. Sous l'ancienne loi, parmi les Juifs grossiers et charnels, elle signifiait voir Jehovah des yeux du corps, par des images sensibles, comme un objet resplendissant de lumière ; mais sous le règne de l'esprit, parmi les disciples du Maître céleste, elle veut dire voir le Créateur des yeux de l'âme, dans et par son essence.

---

quens Deus, licet imaginaria visione, ut infrà patebit cùm de gradibus prophetiæ loquemur, 2. 2., q. 174. Vel hoc dicit Jacob ad designandam quamdam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus miraculosè aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur; ita etiam supernaturaliter et præter communem ordinem mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit, ut dicit Augustinus duodecimo *super Gen. ad litteram*, cap. XXVI.) et in libro de *videndo Deum* cap. II, de Moyse qui fuit magister Judæorum, et de Paulo qui fuit magister gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cùm de raptu ejus agemus.

Ad tertium dicendum, quòd omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis, sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est per lumen solis. Unde dicit Augustinus primo *Soliloquiorum* : « Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur, videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quòd videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter non est necessarium quod videatur essentia Dei.

Ad quartum dicendum, quod visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra, sed per præsentiam, essentiam et potentiam.

ARTICLE XII.

Pouvons-nous connoître Dieu dans cette vie par la raison naturelle?

Il paroît que nous ne pouvons connoître Dieu, dans cette vie, par la raison naturelle. 1° Boëce dit, *Cons.*, V., 4 : « La raison ne saisit point les formes simples. » Or Dieu est par excellence, comme nous l'avons montré plus haut, la forme simple. Donc la raison ne peut parvenir à sa connoissance.

2° L'âme ne connoît rien par la lumière naturelle, comme le dit Aristote, sans image sensible. Or nous ne pouvons avoir de Dieu, puisqu'il est incorporel, aucune image sensible. Donc nous ne pouvons connoître Dieu par la lumière naturelle.

3° Les connoissances qui s'acquièrent par la raison naturelle sont communes, ainsi que la nature elle-même, aux bons et aux méchants. Or les bons seuls connoissent Dieu, car saint Augustin dit, *De la Trin.*, I, 2 : « La foible vue de l'esprit humain n'est point fixée par cette précieuse lumière, quand la justice de la foi ne l'a pas purifiée. » Donc nous ne pouvons connoître Dieu par la raison naturelle.

Mais on lit dans saint Paul, *Rom.*, I, 19 : « Ce qui est connu de Dieu est manisfesté en eux ; » c'est-à-dire ce qu'on peut connoître de Dieu par la raison naturelle a été manisfesté aux Gentils (1).

(Conclusion. — Nous pouvons connoître Dieu dans cette vie par la lumière naturelle, non pas tel qu'il est en lui-même, mais comme la cause première et éminente de toute chose.)

Il faut dire ceci : Nos connoissances naturelles prennent leur origine

(1) *Manifesté* : comment? de quelle manière? Par la nature, par la création et le gouvernement du monde ; car saint Paul ajoute immédiatement après les paroles citées : « Les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde par ce qui a été fait. »

ARTICULUS XII.

Utrùm per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.

Ad duodecimun sic proceditur (1). Videtur quòd per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus. Dicit enim Boëtius in lib. *de Cons.*, quòd «ratio non capit simplicem formam.» Deus autem maximè est simplex forma, ut suprà ostensum est. Ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Præterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in tertio de anima (2). Sed Dei, cùm sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest à nobis cognitione naturali.

3. Præterea, cognitio quæ est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est, sed cognitio Dei competit tantum bonis; dicit enim Augustinus primo *de Trin.*, quòd «humanæ mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur.» Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.* I : «Quod notum est Dei manifestum est in illis» id est, quod cognoscibile est Deo per rationem naturalem.

(Conclusio. — Possumus Deum in hac vita naturali lumine cognoscere, secundùm quod omnium prima et eminentissima causa est, non autem secundùm quod in se est.)

Respondeo dicendum, quòd naturalis nostra

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, qu. 1 ; et super Boëtium *de Trinit.*, qu. 1, art. 2.

(2) Quia scilicet phantasmata veluti quædam sensibilia sunt, in quibus ut exemplis objectum suum intellectus inspicit sicut partim *ibidem*, partim text. 39 videre est.

dans les sens (1). Elles s'étendent donc aussi loin que les choses sensibles peuvent conduire la raison, mais elles ne vont pas au delà. Or les choses sensibles ne peuvent conduire la raison jusqu'à la connoissance de l'essence divine. En effet, les créatures visibles, œuvres du souverain Être, n'égalent point l'énergie qui les a produites ; elles ne peuvent donc révéler toute la puissance de Dieu, ni par conséquent manifester son essence infinie : mais comme elles en dépendent ainsi que l'effet dépend de la cause, elles attestent son existence et nous font connoître les attributs qu'il possède comme cause première surpassant tout ce qu'il a fait. Nous connoissons donc par la raison naturelle, d'abord que Dieu a des rapports nécessaires avec les créatures, c'est-à dire qu'il est leur cause première ; ensuite qu'il en diffère essentiellement, c'est-à-dire qu'il n'est rien de ce qu'il a fait ; enfin qu'il en est séparé, non par infériorité, mais par suréminence.

Je réponds aux arguments : 1° La raison ne saisit pas la forme simple, de telle sorte qu'elle en connoisse l'essence ; mais elle la perçoit suffisamment pour en connoître l'existence.

2° La raison connoît Dieu naturellement, par les images sensibles de ses effets.

3° Les bons seuls peuvent connoître Dieu par son essence, car c'est un effet de la grâce ; mais les méchants peuvent le connoître, comme les bons, par la raison naturelle. C'est pourquoi saint Augustin dit, *Rétract.*, 1, 4 : « Je n'approuve pas la parole que j'ai prononcée dans un discours : » ô Dieu, vous avez voulu que les purs connoissent seuls la vérité ;

(1) Voir la note plus haut, quest. I, art. 9, p. 27.

---

cognitio à sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat : quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causæ non adequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri; sed quia sunt effectus à causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea, quæ necesse est ei convenire secundùm quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata (1). Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quòd scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur, et quòd hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est; potest tamen de ea cognoscere, ut sciat an est (2).

Ad secundum dicendum, quòd Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio Dei per essentiam, cùm sit per gratiam, non competit nisi bonis; sed cognitio ejus quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus in lib. *Retractationum* : « Non approbo quod in oratione dixi, Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest, multos etiam non

(1) Puta quòd sit immensus, infinitus, æternus, independens, et summè intelligens vel summè potens, ac omnino perfectus.

(2) Annon alium quoque sensum Boëtius videtur indicare, cùm sic pleniùs ait : *Ratio non capit simplicem formam; sed intelligentia quasi desuper spectans, concepta forma, quæ subsunt cuncta djudicat*, intelligentiæ saltem tribuens velut *oculo celsiori* quod rationi non concedit.

car on pourroit me répondre qu'il y a des hommes impurs qui connoissent plusieurs vérités » par la lumière naturelle de la raison.

ARTICLE XIII.

L'homme connoît-il Dieu plus parfaitement par la grâce que par la raison naturelle?

Il paroît que l'homme ne connoît pas Dieu plus parfaitement par la grâce que par la raison naturelle. 1° Denys le Philosophe dit, *Théol. myst.*, I, 1 : « Dans cette vie, celui qui est uni le plus parfaitement à Dieu, lui est uni comme à quelque chose d'inconnu. » Or nous pouvons nous unir à Dieu de cette manière par la raison naturelle ; donc nous ne connoissons pas Dieu plus parfaitement par la grâce que par la raison.

2° Comme la raison naturelle ne peut nous donner la connoissance des choses divines sans images sensibles, de même la grâce ne le peut non plus ; car l'Aréopagite dit, *Hiér. cél.*, I : « Il est impossible que nous voyions briller la lumière divine, autrement qu'entourée de voiles mystérieux. Donc nous ne connoissons pas mieux Dieu par la grâce que par la raison naturelle.

3° La grâce donne à l'intelligence la foi en Dieu. Or la foi n'est pas une connoissance ; car saint Grégoire dit, *Hom.*, XVI : « On a la foi des choses que l'on ne voit pas, mais on n'en a pas la connoissance. » Donc la grâce ne donne pas une connoissance spéciale de Dieu.

Mais saint Paul dit, I *Cor.*, II, 8 et 10 : « Dieu nous a révélé par son

---

mundos multa scire vera, » scilicet per rationem naturalem.

ARTICULUS XIII.

Utrùm per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quàm ea quæ habetur per rationem naturalem.

Ad decimum tertium sic proceditur (1). Videtur quòd per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quàm ea quæ habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius I lib. *de Mystica Theologia*, quòd « ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto. » Quod etiam de Moyse dicit, qui tamen excellentiam quamdam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed conjungi Deo, ignorando de eo qui est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam (2) non plenius cognoscitur à nobis Deus, quàm per rationem naturalem.

2. Præterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata, similiter etiam nec secundum cognitionem gratiæ ; dicit enim Dionysius I c. *Cœl. Hier.*, quòd « impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum (3) ; » ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quam per rationem naturalem.

3. Præterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non videtur esse cognitio ; dicit enim Gregorius in *Homil.* XVI quòd « ea quæ non videntur fidem habent et non agnitionem (4). » Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed contra est quod dicit Apostolus I *Cor.* II :

(1) De his etiam infra, qu. 32, art. 1 ; ut et I, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 4 ; et qu. 10 de verit., art. ult. ; et super Boëtium, *de Trin.*, qu. 1, art. 4.

(2) Pro gratuito dono sumptam, qualis est fides ipsa, etiam peccatoris, non pro gratia justificante.

(3) Significantiùs et majori emphasi grace : θεαρχικὴν ἀκτῖνα, quasi *divino principalem radium*.

(4) Imò potiùs è converso, quòd *ea quæ videntur, fidem non habent, sed agnitionem ;* ut hom. XXVI, in Evang. videre est super illud *Joan.* XX : « *Quia vidisti me, Thoma, credidisti.* Æquivalenter tamen pro eodem habetur quoad sensum. Explicatio autem sequens Glossæ, habetur tum in veteri manuscripta quæ de malignis etiam spiritibus præmittit illud intelligi, tum in impressa nova interlin. quæ *dæmonum, philosophorum et doctorum* ignorantiam simul jungit.

Esprit .... ce qu'aucun prince de ce siècle n'a connu. » Par « Prince de ce siècle, » la Glose entend les philosophes.

(Conclusion. — L'homme connoît Dieu, dans cette vie, plus parfaitement par la grâce que par la raison naturelle.)

Il faut dire ceci : Nous avons une plus parfaite connoissance de Dieu par la grâce que par la raison, et la preuve la voici. Les connoissances naturelles demandent deux choses : les images qui viennent des objets sensibles, et l'intelligence qui tire de ces images des conceptions intelligibles. Or la révélation de la grâce aide la connoissance sous ces deux rapports. D'abord elle fortifie l'intelligence par l'infusion de la lumière céleste; ensuite elle forme souvent dans l'imagination des images qui traduisent les choses divines avec plus de fidélité que les images reçues naturellement des objets sensibles : on le voit clairement dans les visions prophétiques. D'ailleurs la vertu d'en haut produit quelquefois des signes, ou même des paroles qui expriment les vérités surnaturelles; ainsi l'Esprit-Saint parut sous la forme de colombe dans le baptême de Jésus, et le Père fit entendre sa voix, disant, *Matth.* III, 17 : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé. »

Je réponds aux arguments : 1° Bien que la révélation de la grâce ne dévoile point Dieu dans son essence et qu'elle nous attache à lui comme à quelque chose d'inconnu, cependant elle nous le fait connoître plus parfaitement que la simple raison, soit parce qu'elle nous manifeste les plus excellentes de ses œuvres, soit parce qu'elle nous révèle seule quelques-uns de ses attributs, par exemple son unité dans trois personnes.

2° Les images sensibles, qu'elles soient fournies par les sens dans l'ordre

---

« Nobis revelavit Deus per spiritum suum, » illa scilicet quæ « nemo Principum hujus sæculi novit, » id est, philosophorum, ut exponit Glossa.

(Conclusio. — Perfectior cognitio de Deo in hac vita habetur per gratiam, quam per naturalem rationem.)

Respondeo dicendum, quòd per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur à nobis quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit : scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, juvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti; et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitùs, magis exprimentia res divinas quàm ea, quæ naturaliter a sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitùs, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in Baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbæ (1), et vox Patris audita est, « Hic est Filius meus dilectus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt per revelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamur : tamen plenius ipsum cognoscimus in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quæ ratio naturalis non pertingit ut Deum « esse trinum et unum. »

Ad secundum dicendum, quòd ex phantasmatibus, vel à sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitùs in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellec-

(1) Non ergo phantastica et imaginaria tantùm columba fuit quæ in baptismo Christi apud Evangelistas omnes apparuisse indicatur; sed verum fuit et reale animal eo fine formatum divinitus, ut ex professo docet S. Thomas, III, part., qu. 39, art. 7.

naturel ou formées dans l'imagination par la vertu supérieure, donnent des connoissances d'autant plus parfaites, que l'intelligence est éclairée par une plus vive lumière. Ainsi la révélation qui manifeste ses enseignements par des images, nous fait connoître Dieu d'une manière plus complète, parce qu'elle répand la lumière divine dans nos âmes.

3° La foi est une certaine connoissance, en tant qu'elle attache l'intelligence à un objet connoissable. Toutefois cet attachement ne vient pas de la vision de celui qui croit, mais de la vision de celui à qui l'on croit. Puis donc que la foi n'a pas la vision, elle ne renferme pas cette sorte de connoissance qui appartient à la science ; car la science attache à l'objet par la vue et l'intelligence des premiers principes (1).

(1) Les rationalistes du jour, continuant les béguards, les prétrobrusiens, les sociniens, disent que le flambeau de la vérité brille d'un éclat immortel, que le livre de la nature dévoile à tous les yeux les secrets de la sagesse éternelle, et que l'homme connoît Dieu par la raison mieux que par la révélation. A l'encontre de ces graves philosophes, des écrivains catholiques renouvelant à leur insu Lamennais, Jansénius, Luther, disent sous le voile d'une humilité pieuse que le torrent de l'erreur a éteint la lumière de la vérité divine, que la raison humaine s'est fourvoyée sans retour dans la perturbation primordiale, qu'elle flotte incertaine au milieu d'épaisses ténèbres et qu'elle ne peut avoir par elle-même aucune connoissance de Dieu.

La vérité se trouve entre ces deux extrêmes, et saint Thomas la fait ressortir avec autant de simplicité que de profondeur. Il établit, dans les deux derniers articles que nous venons de lire, la double proposition que voici : L'homme peut connoître Dieu par la simple raison, mais il le connoît plus parfaitement par la grâce : La lumière naturelle montre Dieu comme la cause première, et découvre les attributs qu'il possède en cette qualité ; mais la révélation surnaturelle manifeste les plus excellentes de ses œuvres et dévoile seule quelques-uns de ses attributs, par exemple, son unité dans trois Personnes.

Le concile d'Amiens, qui vient de recevoir l'approbation du souverain Pontife, dit excellemment, au chapitre XVI : « Dans toutes les questions relatives à la condition de la raison humaine, il y a deux erreurs extrêmes absolument contraires à la doctrine catholique : l'une affirme que les forces de la raison sont complétement détruites dans l'état de la nature tombée ; l'autre soutient que toutes les vérités religieuses qui éclairent les intelligences découlent de la raison. » Dans le même chapitre, au § 3, le concile condamne les écrivains qui, « sous le nom de *traditionalistes*, ou sous tout autre nom, disent que l'homme, jouissant de l'exercice de la raison, ne peut découvrir, ni même prouver naturellement plusieurs vérités métaphysiques et morales, telles que l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, sa liberté, son immortalité, la différence essentielle entre le bien et le mal. »

---

tualis habetur, quantò lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic, per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

Ad tertium dicendum, quòd fides cognitio quædam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile : sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed à visione ejus, cui creditur. Et sic, in quantum deest visio, deficit à ratione cognitionis, quæ est in scientia (1). Nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

(1) Hinc fides aliquando significatur visionis nomine ut et cognitionis, propter primam conditionem; ut cùm dicitur, I, *ad Corinth.*, XIII, vers. 12 : *Videmus nunc in ænigmate*, quod ad fidem ex Augustino Beda refert. Et mox : *Nunc cognosco ex parte* ; sicut et paulò supra : *Ex parte cognoscimus ; cùm autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Evacuatur enim sola fides, non cognitio qualiscunque. Per oppositum verò aliquando ponitur esse vel cognitio vel visio propter secundam rationem : ut cùm cognitioni fidem opponit Gregorius; cùm Augustinus fidem definit esse *quæ creduntur quæ non videntur* ; cùm Apostolus ad *Rom.*, VIII, dicit : « *Quod videt quis quid sperat.* Perinde ac si dicat, *quid credit?*

QUESTION XIII.

Des noms de Dieu.

Après avoir parlé de la connoissance que nous avons de Dieu, nous devons traiter des noms qui nous servent à l'exprimer ; car nous nommons les choses selon que nous les connoissons.

Douze questions se présentent sur ce sujet : 1° Pouvons-nous nommer Dieu? 2° Y a-t-il des noms qui expriment la substance de Dieu ? 3° Y a-t-il des noms qui se disent de Dieu dans le sens propre ? 4° Y a-t-il des noms de Dieu qui soient synonymes ? 5° Y a-t-il des noms qui se disent univoquement de Dieu et des créatures ? 6° Les mêmes noms se disent-ils primitivement de Dieu ou des créatures ? 7° Y a-t-il des noms qui se disent de Dieu sous une idée de temps ? 8° Le nom *Dieu* exprime-t-il la nature ou les opérations de l'Être suprême ? 9° Le nom *Dieu* peut-il être communiqué aux créatures ? 10° Le nom *Dieu* se dit-il univoquement de l'Être appelé *Dieu* par nature et des êtres appelés *dieux* par participation ou par erreur ? 11° Le nom *Celui qui est* est-il avant tous le nom propre de Dieu ? 12° Peut-on former sur Dieu des propositions affirmatives ?

ARTICLE I.

Y a-t-il quelque nom qui convienne à Dieu?

Il paroît qu'il n'y a point de nom qui convienne à Dieu. 1° On lit dans l'Aréopagite, *Noms div.*, I. « Il n'a ni nom, ni désignation. » Et *les Proverbes* disent, XXX, 4 : « Quel est son nom et quel le nom de son Fils? »

QUÆSTIO XIII.

De nominibus Dei, in duodecim articulos divisa.

Consideratis his quæ ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum Nominum; unumquodque enim nominatur à nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

Circa hoc ergo quæruntur duodecim : 1° Utrùm Deus sit nominabilis à nobis. 2° Utrùm aliqua nominata dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter. 3° Utrùm aliqua nomina dicta de Deo, propriè dicantur de ipso, an omnia attribuantur ei metaphoricè. 4° Utrùm multa nomina dicta de Deo sint synonyma. 5° Utrùm nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univocè, vel æquivocè. 6° Supposito quòd dicantur analogicè, utrùm dicantur de Deo per prius, vel de creaturis. 7° Utrùm aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore. 8°. Utrum hoc nomen *Deus*, sit nomen naturæ, vel operationis. 9° Utrùm hoc nomen, *Deus*, sit nomen communicabile. 10° Utrùm accipiatur univocè, vel æquivocè secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. 11° Utrùm hoc nomen, *Qui est*, sit maximè proprium nomen Dei. 12° Utrùm propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

ARTICULUS I.

Utrùm aliquod nomen Deo conveniat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius primo cap. *de div. Nom.*, quòd « neque nomen ejus est, neque opinio. » Et *Proverb.* XXX dicitur : « Quod nomen ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti (2) ? »

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 22, qu. 1. art. 1.

(2) Ubi *de Dei Patris et Filii nomine dici* Beda expressè notat, *cujus utique mysterium sapientia sæcularis naturaliter scire non potest*, inquit; sed hæc pars græcè non habetur.

2° Tout nom a un sens abstrait ou un sens concret. Or les noms qui ont un sens concret ne conviennent pas à Dieu, puisqu'ils dénomment des êtres composés ; les noms qui ont un sens abstrait ne lui conviennent pas non plus, puisqu'ils ne désignent pas un être parfait et subsistant. Donc aucun ne convient à Dieu.

3° Les substantifs dénotent la substance avec la qualité ; les verbes et les participes expriment l'action avec le temps ; les pronoms rappellent l'objet avec indication ou relation. Or Dieu ne renferme ni l'idée de qualité, ni la succession du temps ; d'ailleurs il ne peut être désigné avec indication, puisqu'on ne le voit pas ; ni avec relation, puisque les relatifs doivent avoir pour antécédent les mots que nous venons de voir qu'il rejette. Donc on ne peut attribuer à Dieu ni substantif, ni verbe, ni participe, ni pronom ; donc on ne peut le nommer d'aucune manière.

Mais on lit dans l'*Exode*, XV, 4 : « Le Seigneur s'est fait voir comme un guerrier invincible, le Tout-Puissant est son nom. »

(Conclusion. — Puisque nous ne connoissons pas Dieu dans cette vie selon ce qu'il est en lui-même, mais comme le principe suréminent de toute chose, nous pouvons lui donner des noms qui expriment cette qualité, mais nous ne pouvons lui en donner qui expriment d'une manière adéquate son essence infinie.)

Il faut dire ceci : D'après Aristote, les mots sont les signes des idées, et les idées les images des choses, si bien que les mots ne se rapportent aux choses que par l'intermédiaire des idées. De là il suit que nous nommons les êtres d'après la connoissance que nous en avons. Or nous avons

---

2. Præterea, omne nomen, aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cum simplex sit : neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Præterea, nomina significant substantiam cum qualitate, verba autem et participia significant cum tempore (1), pronomina autem cum demonstratione, vel relatione : quorum nihil competit Deo, quia sine qualitate est, et sine omni accidente, et sine tempore; et sentiri non potest, ut demonstrari possit; nec relativè significari, cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari à nobis.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.* XV : « Quasi vir pugnator, omnipotens nomen ejus. »

(Conclusio. — Cùm Deus in hac vita secundum quod in se est, minimè à nobis cognoscatur, sed secundum quod principium omnium eminentissimum est, aliquibus nominibus hoc significantibus nominari potest, nullum est autem nomen divinam essentiam adæquatè repræsentans, Deo ab hominibus impositum.)

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum « voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines (2). » Et sic patet, quòd voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid à nobis intellectu cognosci potest, sic à nobis potest nominari. Os-

(1) Id est ad principale significatum suum temporis notam adjiciunt ; quod philosophus vocat προσσημαίνειν seu *adsignificare* vel *consignificare*, ut videre est lib. I, de interpretatione (vel περὶ ἑρμηνείας), ubi de verbo.

(2) Colligitur ex libro mox notato, statim ab initio libri, sub his aliis verbis : *Ea quæ sunt in voce, sunt earum affectionum vel passionum quæ sunt in anima notæ* (παθημάτων σύμβολα). Et mox : *Eædem sunt omnibus animæ passiones, et res eædem, quarum similitudines* (ὁμοιώματα) *passiones ipsæ sunt, etc.*

démontré que, dans cette vie, nous ne connoissons pas Dieu par son essence, mais par les créatures, sous l'idée de première cause, à l'aide de l'affirmation et de la négation. Nous pouvons donc le nommer d'après les créatures, mais les noms que nous lui donnons ne le désignent pas lui-même en exprimant son essence, comme le nom *homme*, par exemple, exprime l'essence de l'être qu'il désigne, puisqu'il en renferme la définition et que la définition n'a d'autre but que de faire ressortir la nature des choses.

Je réponds aux arguments : 1° On dit que Dieu n'a pas de nom ou qu'il est au-dessus de tout nom, parce que son essence surpasse tout ce que nous pouvons concevoir par la pensée et exprimer par la parole.

2° Comme c'est par les créatures que nous connoissons l'Être suprême et que nous le nommons, les noms que nous lui donnons le désignent selon des idées fournies par les créatures matérielles, dont nous avons naturellement la connoissance. Et puisque, d'une part, tout ce que ces créatures ont de complet et de subsistant est composé ; puisque, d'une autre part, leur forme n'est rien de complet ni de subsistant, mais plutôt ce par quoi elles ont une existence déterminée : de là les noms que nous employons pour désigner les choses complètes et subsistantes ont une signification concrète, propre aux choses composées ; et ceux que nous déclinons pour signifier les formes simples, n'indiquent point des êtres subsistants, mais ce par quoi ils existent de telle ou telle manière, comme *blancheur* dénote ce qui fait qu'un corps est blanc. Puis donc que Dieu est simple tout ensemble et subsistant, nous lui donnons des noms abstraits pour désigner sa simplicité, et des noms concrets pour exprimer sa subsistance et sa perfection ; mais ces deux sortes de noms sont infi-

---

ensum est autem suprà, quod Deus in hac vita non potest à nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur à nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari à nobis ex creaturis, non tamen ità quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundùm quod est : sicut hoc nomen, ***homo***, exprimit sua significatione essentiam hominis secundùm quod est; significat enim ejus diffinitionem, declarantem ejus essentiam Ratio enim, quam significat nomen, est diffinitio.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea ratione dicitur Deus, non habere nomen, vel esse supra nominationem (1), quia essentia est supra id, quod de Deo intelligimus et voce significamus.

Ad secundum dicendum, quòd quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus; nomina quæ Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut suprà dictum est. Et quia in hujusmodi creaturis ea quæ sunt perfecta et subsistentia, sunt composita, forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis ***quo aliquid est*** : inde est quòd omnia nomina à nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis; quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut ***quo aliquid est***, sicut albedo significat ut ***quo aliquid est album***. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est; attribuimus ei nomina abstracta, ad significandam simplicitatem ejus, et nomina concreta, ad significandam

(1) Sicut vetus interpres reddit græcum ὑπερώνυμον, quod § 5, Dionysius hic usurpat, nec ullo vocabulo latino reddi potest : idem autem est quod ***super nomen*** sive ***nomine superior*** ; vel ***ab omni nomine superlative segregatus*** (υπεροχῶς αφῃρημενος), ut et infra subjungit.

niment au-dessous de sa nature, comme la connoissance que nous en avons dans cette vie.

3° Exprimer la substance avec sa qualité, c'est exprimer le suppôt avec sa nature ou avec la forme dans laquelle il subsiste. Si donc nous pouvons, comme on l'a vu tout à l'heure, appliquer à Dieu des mots concrets pour désigner sa subsistance et sa perfection, pourquoi ne pourrions-nous lui attribuer des noms qui signifient la substance avec la qualité? les verbes et les participes qui renferment une idée de temps, nous les appliquons à Dieu parce que le temps est compris dans l'éternité. Car, de même que nous ne pouvons percevoir ni exprimer la simple subsistance que par les êtres composés, de même nous ne pouvons concevoir ni désigner l'éternité simple que par le temps, et tout cela parce que notre intelligence ne connoît naturellement que les choses temporelles et composées. Quant aux pronoms démonstratifs, nous les employons à l'égard de Dieu, non pas que nous voyions cet être spirituel des yeux du corps, mais parce que nous le voyons des yeux de l'intelligence et le démontrons à l'âme. Enfin comme nous nous servons, toujours en parlant de Dieu, des substantifs, des verbes, des participes et des pronoms démonstratifs, nous pouvons nous servir aussi des mots qui les remplacent, des pronoms relatifs.

ARTICLE II.

Y a-t-il des noms qui expriment la substance de Dieu?

Il paroît qu'il n'y a pas de nom qui exprime la substance de Dieu.

1° Saint Jean Damascène dit, *De la foi orth.*, I, 4 : « Aucun des noms

---

subsistentiam et perfectionem ipsius : quamvis utraque nomina deficiant à modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum, quòd significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura, vel forma determinata in qua subsistit. Unde sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione ad significandum subsistentiam (1) et perfectionem ipsius, sicut jam dictum est; ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba verò et participia consignificantia tempus, dicuntur de ipso, ex eo quod æternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare, nisi per modum compositorum; ita simplicem æternitatem non possumus intelligere, vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum : et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina verò demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur. Secundum enim quod à nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic, secundum illum modum quo nomina et participia, et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc et pronominibus et nominibus relativis significari potest.

ARTICULUS II.

Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur

(1) Ex manuscriptis, ex Gothicis et ex impressis passim, quamvis in exemplari coloniensi ad marginem notatur *substantiam*. Sed hac mutatione non est opus : concreta quippe non substantiam tantùm pro essentia sumptam, sed essentiam subsistentem important implicitè. Nec tamen absoluta subsistentia inde magis inferri potest quam suppositum absolutum, quòd hæreticum esset : sensus ergo est subsistentia significari personalem confusam trium suppositorum, etc.

(2) De his etiam qu. 7, de potent., art. 4 et 5; ut et I. *Sent.*, dist. 2, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 51

qui se disent de Dieu n'exprime ce qu'il est ; mais ils révèlent tous ce qu'il n'est pas, ou ses rapports avec les créatures, ou ses attributs essentiels, ou ses opérations. »

2° L'Aréopagite dit aussi, *Des noms div.*, I : « Tous les noms que les saints docteurs emploient pour faire connoître et pour louer Dieu, ils les ont empruntés à ses possessions, c'est-à-dire à ses effets. Or les noms qui sont empruntés à des effets n'expriment que ces effets mêmes, et non pas l'essence de la cause. Donc les noms que nous donnons à Dieu n'expriment pas sa substance.

3° Nous nommons les choses selon que nous les connoissons. Or nous ne connoissons pas Dieu dans cette vie selon sa substance ; donc les noms que nous lui donnons ne le désignent pas dans sa substance.

Mais saint Augustin dit, *De la Trin.*, VII, 1 et 7 : « Etre, pour Dieu, c'est être fort, c'est être sage ; et tout ce que vous pouvez dire de sa simplicité, désigne sa substance. » Donc la substance adorable est exprimée par les noms que nous lui donnons. »

(Conclusion. — Les noms négatifs et les noms relatifs n'expriment point la substance de Dieu ; mais les noms affirmatifs et absolus l'expriment imparfaitement, comme nous la connoissons.)

Il faut dire ceci : Les noms qui s'énoncent d'une manière négative ou qui impliquent une idée de relation, n'expriment nullement la substance de Dieu ; mais ils écartent certaines privations de son être ou dénoncent

---

quòd nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus : « Oportet singulum eorum, quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum, quæ assequuntur naturam, vel operationem. »

2. Præterea, dicit Dionysius I cap. *de div. Nom.* : « Omnium sanctorum theologorum hymnum invenies ad beatos thearchiæ processus manifestativè et laudativè Dei nominationes dividentem. Et est sensus, quòd nomina quæ in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur (1). » Sed quod significat processum alicujus rei, nihil significat ad ejus essentiam pertinens : ergo nomina dicta de Deo, non dicuntur de ipso substantialiter.

3. — Præterea, secundum hoc nominatur aliquid à nobis, secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus à nobis in hac vita secundum suam substantiam : ergo nec aliquod nomen impositum à nobis dicitur de Deo secundum suam substantiam.

Sed contra est, quod dicit Augustinus VII *de Trinit.* (2) : « Deo hoc est esse, quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, quo ejus substantia significatur, ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam. »

(Conclusio. — Cùm divinam substantiam imperfectè cognoscamus, nomina negativa, vel relativa de Deo non dicuntur substantialiter, sed solum nomina positiva absoluta divinam substantiam, licèt imperfectè, designant.)

Respondeo dicendum, quòd de nominibus, quæ de Deo dicuntur negativè, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quòd substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso,

(1) Vel planiore sensu : *Omnem sacram theologorum hymnologia* (ἱεράν θεολόγων ὑμνολογίαν) *ac bonificos primordialis deitatis progressus* (ἀγαθουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους) *nominationes divinas effermantem* (διασκευαζούσιν) seu disponentem, etc.

(2) Ubi paulò plenius : *Et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, etc.* Non sicut priùs lib. VII, et ac marg. cap. 1, et 7 vel per totum, ut citat Bannez; qui tamen legitimum indicem addit, ut et exemplaria quædam S. Th. licèt aliqua similia lib. VII, quoad sensum.

les rapports qu'il a avec les créatures, ou plutôt que les créatures ont avec lui. Tous les théologiens professent cette doctrine d'une voix unanime ; mais ils se divisent d'opinion sur les noms affirmatifs et absolus (1).

Les uns disent que ces sortes de noms, tout en s'énonçant affirmativement, écartent de Dieu certaines imperfections, plutôt qu'ils ne lui attribuent des qualités positives ; ainsi, quand nous disons : « Dieu est vivant, » cela voudroit dire qu'il n'est pas comme les êtres inanimés, et voilà comment le rabbin Moïse interprète tous les vocables pareils. D'autres soutiennent, au contraire, que ces noms désignent les rapports du Créateur avec les choses créées ; ainsi, quand nous disons : « Dieu est bon, » cela signifieroit qu'il est la cause de tout bien, et de même pour toutes les expressions semblables.

Ces deux opinions sont fausses pour trois raisons. D'abord, que les docteurs nous disent pourquoi, dans leurs principes, on donneroit à Dieu tel ou tel nom plutôt que tel ou tel autre. Dieu n'est-il pas la cause des corps aussi bien que celle de la bonté ? Si donc cette proposition : « Dieu est bon, » signifie tout simplement qu'il est la cause du bien, pourquoi ne pourroit-on pas dire aussi qu'il est corps, d'autant plus que cette affirmation indiqueroit qu'il n'est pas seulement, comme la matière première, un être en puissance ? Une autre conséquence de la doctrine que nous combattons, c'est que tous les noms de Dieu sont employés dans un sens éloigné, secondaire, comme lorsque nous disons « aliment

(1) Infini, illimité, immense, incommensurable, incompréhensible, ineffable, incorporel, sans commencement, sans fin : noms négatifs. — Suprême, souverain, suréminent, au-dessus de tout, très-haut, Seigneur, Créateur, adorable, bienfaisant, redoutable : noms relatifs. — Eternel, être, vivant, bon, sage, omniscient, puissant : noms affirmatifs et absolus.

---

vel rationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum. Sed de nominibus, quæ absolutè et affirmativè de Deo dicuntur, sicut *bonus, sapiens* et hujusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt, quod hæc omnia nomina licet affirmativè de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum à Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt, quòd cum dicimus Deum esse *viventem*, significamus quòd Deum non hoc modo est sicut res inanimatæ, et similiter accipiendum est in aliis, et hoc posuit Rabbi Moyses (1). Alii verò dicunt, quòd hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata; ut cùm dicimus : Deus est bonus, » sit sensus : «Deus est causa bonitatis in rebus, » et eadem est ratio in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria. Primò quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio, quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum. Unde si nihil aliud significatur, cùm dicitur, « Deus est bonus, » nisi « Deus est causa bonorum ; » poterit similiter dici, quòd est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc quod dicitur, quòd est corpus, removetur quod sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. Secundò, quia sequeretur, quòd omnia nomina dicta de Deo,

(1) Unus nimirum ex magistris vel doctoribus Judæorum qui *Moyses Ben Maimon* vel *Barmaimon* (seu filius Maimonis) appellatur, ut Raimundus Martini S. Thomæ coætaneus auctor in suo *Pugione fidei* passim vocat ; ubi 3 part., dist. 3, cap. 2, § 9, quædam ex ejus libro quem inscripsit *Directionem perplexorum* (sive doctorem dubiorum) ad hujus loci sensum pertinentia refert ; nempe quòd in proprio Dei nomine substantiam vel *esse* Dei significante non communicet ulla omnino creatura, cætera verò ejus nomina ex operibus desumpta sint quæ ipse fecit, etc.

sain, » détournant l'épithète de sa première signification, « qui a la santé, » pour lui faire dire seulement « qui donne la santé. » Enfin, les peuples entendent les noms du souverain Être dans un tout autre sens que ne le prétendent nos adversaires; quand l'homme s'écrie : « Dieu vivant ! » il ne veut pas dire seulement : Dieu qui êtes l'auteur de la vie, ou qui différez des corps inanimés.

Concluons donc que les noms affirmatifs et absolus désignent la substance de Dieu, qu'ils en sont les vrais prédicats, mais qu'ils l'expriment imparfaitement. Il est facile de le comprendre. Le sens des noms que nous donnons à Dieu dépend de la connoissance que nous en avons. Or, puisque nous connoissons Dieu d'après les créatures, nous le connoissons donc autant que les créatures le représentent. D'une autre part, nous avons montré que Dieu, souverainement, universellement parfait, renferme par suréminence toutes les perfections des créatures. Les créatures le représentent donc en tant qu'elles ont quelques perfections; elles le représentent, non comme un être de leur espèce ou de leur genre, mais comme la cause suprême dont les effets reproduisent une foible image, ainsi que les corps terrestres réfléchissent quelque rayon du soleil. Nous avons déjà dit tout cela, lorsque nous avons parlé de la perfection divine.

Ainsi donc les noms affirmatifs et absolus désignent la substance de Dieu, mais d'une manière imparfaite, comme les créatures la représentent. Lors donc que nous disons : « Dieu est bon, » cela ne signifie pas que Dieu est la cause de la bonté ou qu'il n'est pas mauvais; mais cela signifie que ce que nous appelons bonté dans les créatures préexiste dans l'Être suprême, et d'une manière suréminente. D'après cela, Dieu n'est

---

per posterius dicerentur de ipso; sicut *sanum* per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum quòd sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cùm dicunt Deum *viventem*, quàm quòd sit causa vitæ nostræ, vel quòd differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quòd hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt à repræsentatione ipsius, quod sic patet. Significant enim sic ista nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster cùm cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum secundùm quod creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem suprà, quòd Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura in tantum eum repræsentat et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita quòd repræsentet eum sicut aliquid ejusdem speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, à cujus forma effectus deficiunt; cujus tamen aliqualem similitudinem consequuntur, sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est cùm de perfectione divina agebatur (1).

Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant, imperfectè tamen, sicut et creaturæ imperfectè eam repræsentant. Cum igitur dicitur, « Deus est bonus, » non est sensus : « Deus est causa bonitatis, » vel « Deus non est malus, » sed est sensus : « Id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo, » et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur, quòd Deo competat esse bonum, in quantum causat bonita-

(1) Quæst. nimirum 4, art. 3, ubi ex professo quæritur *utrum aliqua creatura possit esse similis Deo*, et asseritur quòd sic, sed imperfectè tantum.

pas bon parce qu'il produit le bien ; mais, au contraire, il produit le bien parce qu'il est bon, selon le mot de saint Augustin : « Nous sommes par sa bonté. »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jean Damascène dit que les noms n'expriment pas Dieu dans sa substance, parce qu'ils ne l'expriment pas d'une manière parfaite ; mais ils le désignent imparfaitement, comme les choses le représentent.

2° Les noms ne signifient pas toujours les objets qui leur ont donné l'existence ; ainsi le mot *pierre*, venant de *blesser le pied*, désigne une certaine substance ; mais il ne veut pas dire « ce qui blesse le pied, » car autrement tout corps seroit une pierre (1). Il faut en dire autant des dénominations qui représentent Dieu dans le langage humain ; ces noms sacrés doivent le jour aux effets de la cause première (car, pour le répéter, nous connoissons et par conséquent nous nommons Dieu d'après la manifestation de ses perfections dans les créatures, selon que ses œuvres le représentent ;) mais ils ne signifient pas ces effets. Ainsi « Dieu vivant » ne veut pas dire : « l'être d'où procède la vie ; » mais cette expression désigne, beaucoup plus parfaitement que nous ne pouvons le concevoir ou l'exprimer, le premier principe qui renferme la vie d'une manière suréminente.

3° Nous ne pouvons connoître, dans cette vie, l'essence divine selon ce qu'elle est en elle-même, mais nous la connoissons selon qu'elle est

(1) *Lapis, a lædere pedem.* Cette étymologie, qui a du moins le mérite de l'invention, puisqu'elle n'a jamais eu de fondement que dans l'esprit de son auteur, se trouve indiquée dans Isidore et dans Origène. Elle a pu être suggérée par ce passage du Psalmiste, XCII, 12. « De peur que votre pied ne heurte contre la pierre. » Comp. *Isaïe*, VIII, 14; *Rom.*, IX, 32; I. *Pierre*, II, 8. Le moyen âge n'avoit pu remonter, par la comparaison des idiomes, aux premiers éléments du langage. Les étymologistes modernes dérivent le mot *lapis* de λαᾶς, λᾶς

---

tem : sed potius è converso; quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini : « In quantum bonus est, sumus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus ideo dicit, quod hæc nomina (1) non significant *quid est Deus*, quia nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfectè; sed unumquodque imperfectè eum significat, sicut et creaturæ imperfectè eum repræsentant.

Ad secundum dicendum, quòd in significatione nominum aliud est quandoque, *à quo* imponitur nomen ad significandum, et aliud *ad quod significandum* nomen imponitur. Sicut hoc nomen *lapis*, imponitur ab eo quod lædit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quòd sit lædens pedem, sed ad significandam quamdam speciem corporum: alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sicut igitur dicendum est, quòd hujusmodi divina nomina imponuntur quidem à processibus Deitatis (sicut enim secundum diversos processus perfectionum creaturæ Deum repræsentant, licet imperfectè, ita intellectus noster secundum unumquemque processum Deum cognoscit et nominat;) sed tamen hæc nomina non imponuntur ad significandum ipsos processus, ut cum dicitur: « Deus est vivens, » sit sensus « ab eo procedit vita; » sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo præexistit vita, licet eminentiori modo quàm intelligatur vel significetur.

Ad tertium dicendum, quòd essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repræsentatur in perfectionibus creatura-

(1) Non *eorum singulum tantùm*, sicut in argumentum ut sub finem capitis ibi citati videre est.

It is much as he is good
but ok.

représentée dans les perfections des créatures, et voilà est désigné par les noms que nous lui donnons.

ARTICLE III.

Y a-t-il des noms qui se disent de Dieu dans le sens propre?

Il paroît qu'il n'y a pas de noms qui se disent de Dieu dans le sens propre. 1° Tous les noms que nous donnons à Dieu sont pris des créatures, ainsi que nous l'avons vu. Or les noms pris des créatures ne peuvent se dire de Dieu que métaphoriquement, comme dans cette phrase : « Dieu est la pierre angulaire, un lion, etc. » Donc tous les noms sont dits de Dieu dans un sens métaphorique.

2° Ce nom-là n'est pas employé dans le sens propre, qui est nié plutôt qu'affirmé de son sujet. Or les noms *sage*, *bon*, *puissant* et les noms pareils sont niés de Dieu, comme le dit l'Aréopagite, plutôt qu'ils n'en sont affirmés. Donc les noms de Dieu ne sont pas employés dans le sens propre.

3° Les noms des corps ne peuvent se dire de Dieu qu'au figuré, puisqu'il est incorporel. Or les noms que nous donnons à Dieu sont des noms de corps, attendu qu'ils impliquent tous des idées de choses corporelles, comme l'idée du temps, du composé, etc. Donc les noms de Dieu ne se disent qu'au figuré.

Mais saint Ambroise dit, *De la foi*, II : « Parmi les noms de Dieu, les uns désignent évidemment les propriétés de son essence, les autres expriment l'éclatante unité de sa majesté, quelques-uns sont employés

---

rum. Et sic nomina à nobis imposita eam significant.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo propriè.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd nullum nomen dicatur de Deo propriè. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt à creaturis accepta, ut dictum est. Sed nomina creaturarum metaphoricè dicuntur de Deo, sicut dicitur : « Deus est lapis, » vel *leo*, vel aliquid hujusmodi. Ergo omnia nomina dicta de Deo dicuntur metaphoricè.

2. Præterea, nullum nomen propriè dicitur de aliquo, à quo verius removetur quam de eo prædicetur. Sed omnia hujusmodi nomina *bonus, sapiens* et similia, verius removentur à Deo, quàm de eo prædicentur, ut patet per Dionysium, II, cap. *Cœlestis Hierarchiæ* (2). Ergo nullum istorum nominum propriè dicitur de Deo.

3. Præterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphoricè, cum sit incorporeus. Sed omnia hujusmodi nomina implicant quasdam corporales conditiones; significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis hujusmodi, quæ sunt conditiones corporum. Ergo omnia hujusmodi nomina dicuntur de Deo metaphoricè.

Sed contra est, quòd dicit Ambrosius in lib. 2 *De fide* : « Sunt quædam nomina quæ evidenter proprietatem divinitatis ostendunt, et quædam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt unitatem (3), alia verò sunt quæ translative per similitudinem de Deo dicuntur. »

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, qu. 4, art. 3; et dist. 23, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 30; et qu. 7 de potent., art. 3, ad 6.

(2) Ubi hoc ipsum quòd Scriptura Deum appellat *mentem, sapientiam, lumen, vitam* (et similia), *multùm ac ejus præstantia semotum esse* dicit quia, *superat et excedit omnia.*

(3) Ut et Ambrosii textu, non sicut prius *veritatem.* Opponit enim iis quæ personarum proprietatem significant; et quæ tertio loco hic ponuntur, paulò aliis verbis ponit in secundo,

figurément, par similitude. » Donc les noms de Dieu ne se prennent pas tous métaphoriquement, mais plusieurs se disent dans le sens propre.

(Conclusion. — Les noms qu'on donne à Dieu ne lui conviennent pas dans le sens propre quant à l'expression, mais quant aux choses exprimées.)

Il faut dire ceci : Nous connoissons Dieu, comme nous l'avons vu, par les perfections qui se reflètent de son être dans les créatures, perfections qui existent en lui suréminemment. Or nous percevons ces perfections divines selon qu'elles sont dans les créatures, et nous les exprimons comme nous les avons perçues. De là, deux choses à considérer dans les noms que nous donnons à Dieu : les perfections exprimées, et la manière de les exprimer. Or, sous le premier rapport, à l'égard des attributs qu'ils expriment, comme la bonté, la sagesse, la vie, les noms se disent de Dieu dans leur signification première, plus proprement que des créatures; sous le second rapport, relativement à leur manière d'exprimer les choses, les noms ne se disent point proprement de Dieu, car leur mode de signification appartient aux créatures.

Je réponds aux arguments : 1° Certains mots expriment les perfections divines de telle sorte, qu'ils renferment dans leur signification la manière imparfaite dont les créatures y participent; ainsi, par exemple, le mot *pierre* (1), qui désigne quelque chose de purement matériel : ces sortes

(1) Ce mot est appliqué à Dieu dans plusieurs passages de l'Ecriture. *Matth.*, XXI, 42 : « La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissent est devenue la pierre angulaire. » De même *Marc*, XII, 10; — *Luc*, XX, 17. — *Actes*, IV, 11 ; — *Ephès.*, II, 20. Puis I. *Pierre*, II, 4 : « Approchez-vous de lui comme de la pierre vivante que les hommes avoient rejetée, mais que Dieu a choisie et honorée ; et vous-mêmes, soyez établis sur lui comme des pierres vivantes pour former un édifice selon l'esprit et un sacerdoce saint. »

Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphoricè, sed aliqua dicuntur propriè.

(Conclusio. — Quia nomina Deo attributa modum significandi creaturarum retinent, Deo propriè ex modo ipso significandi minimè competunt; sed quoad significatum propriè de Deo dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso : quæ quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis.

Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quod sunt in creaturis; et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quæ Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, propriè competunt Deo, et magis propriè quàm ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum verò ad modum significandi, non propriè dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad primum ergo dicendum, quòd quædam nomina significant hujusmodi perfectiones à Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus, quo à creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur : sicut *lapis* significat aliquid materialiter; et hujusmodi nomina non possunt at-

nempe quòd *similitudinem Patris et Filii* ostendunt. Unde pro aliorum exemplo affert *generationem*, *filium*, *verbum*, quæ ad proprietates personales pertinent; pro aliis *virtutem*, *veritatem*, *sapientiam*, *vitam*, quæ pertinent ad unitatem essentiæ; at pro aliis quoque *splendorem*, *characterem*, *speculum*, *imaginem*, quæ similitudinem tantum ejus per metaphoram repræsentant.

de noms ne peuvent être attribués à Dieu que par métaphore. Mais il est d'autres mots qui expriment les perfections divines absolument, sans désigner la manière dont elles existent dans les créatures; tels les termes *être, bon, vivant* et d'autres : ces noms sont dits de Dieu dans le sens propre.

2 Les noms dont parle l'Aréopagite sont niés de Dieu, parce que les perfections qu'ils désignent ne lui appartiennent pas comme ils les expriment, mais d'une manière plus parfaite. C'est dans ce sens que le même philosophe dit, *Hiér. cél.*, II : « Dieu est au-dessus de toute substance et de toute vie. »

3° Les noms qui sont attribués à Dieu proprement, n'impliquent rien de corporel dans les choses qu'ils expriment, mais seulement dans l'expression; au contraire, ceux qui s'emploient métaphoriquement rappellent les idées des corps dans la chose même qu'ils désignent.

ARTICLE IV.

Les noms de Dieu sont-ils synonymes?

Il paroît que les noms de Dieu sont synonymes. 1° Ces noms-là sont synonymes, qui signifient absolument la même chose. Or tous les noms de Dieu signifient absolument la même chose; car sa bonté, sa sagesse, par exemple, ne sont autre chose que son essence. Donc tous les noms de Dieu sont synonymes (1).

2° Si l'on disoit que les noms du souverain Etre expriment bien la

(1) *Synonyme* (de σύν, avec, et de ὄνομα, en éolique ὄννυμα, nom) se dit en français de termes qui, avec de grands rapports dans leur sens général, offrent dans leur acception propre des différences légères, mais réelles. Les auteurs grecs et les auteurs latins prennent ce mot, pour la plupart, un peu différemment; ils appellent *synonymes* les termes qui ont absolument la même signification, c'est-à-dire qui expriment et la même chose et la même idée. Saint Thomas suit ces auteurs dans la question que nous abordons.

---

tribui Deo nisi metaphoricè. Quædam verò nomina significant ipsas perfectiones absolutè, absque hoc quòd aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione : ut ens, bonum, vivens et hujusmodi, et talia propriè dicuntur de Deo.

Ad secundum dicendum, quòd ideo hujusmodi nomina dicit Dionysius negari de Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius, quòd « Deus est super omnem substantiam et vitam. »

Ad tertium dicendum, quòd ista nomina quæ propriè dicuntur de Deo, important conditiones corporales non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea verò quæ metaphoricè de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

ARTICULUS IV.

Utrùm nomina dicta de Deo sint nomina synonyma.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ista nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur, quæ omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo, omnino idem significant in Deo; quia bonitas Dei est ejus essentia, et similiter sapientia, Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Si dicatur quòd ista nomina significant idem secundum rem, sed secundum rationes

(1) De his etiam qu. 7, de potent., art. 6; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 5.

même chose, mais des idées différentes, nous insisterions en disant : L'idée doit répondre à la chose, autrement elle seroit vaine et sans objet. Or si les noms de Dieu exprimoient une même chose et des idées différentes, l'idée ne répondroit pas à la chose. Donc les noms de Dieu n'expriment pas une même chose et des idées différentes; donc, etc.

3° De plus, ce qui est un dans la réalité et dans l'idée, est plus un que ce qui est un dans la réalité et multiple dans l'idée. Or Dieu est souverainement un. Donc il n'est pas un dans la réalité et multiple dans l'idée; donc les noms de Dieu n'expriment pas des idées différentes, donc ils sont synonymes.

Mais on ne pourroit joindre ensemble sans ridicule, sans ineptie, plusieurs mots qui seroient parfaitement synonymes, comme *habit, vêtement*. Si donc les noms de Dieu étoient synonymes absolument, de tout point, on ne pourroit les accumuler comme le Prophète l'a fait dans ce passage, *Jérém.* XXXII, 18 : « Fort, grand, tout-puissant, Seigneur des armées est votre nom. »

(Conclusion. — Les noms qui se disent de Dieu dans le sens propre, ne sont pas synonymes.)

Il faut dire ceci : Les noms de Dieu n'offrent pas une synonymie complète, rigoureuse. Nous aurions bientôt prouvé cette proposition, si nous disions avec quelques docteurs que les noms divins ont pour but, soit d'écarter de l'Etre universel certaines privations, soit de lui attribuer certains rapports avec les créatures, car il seroit manifeste alors qu'ils présentent des sens divers selon les diverses privations qu'ils nient ou les divers rapports qu'ils affirment ; mais la vérité est qu'ils expriment, quoique imparfaitement, comme nous l'avons dit, la substance adorable, et cela n'empêche pas qu'ils ne renferment des significations multiples, différentes les unes des autres.

Le sens d'un nom, c'est le concept que l'intelligence a de la chose si-

---

diversas, contra : ratio cui non respondet aliquid in re, est vana : si ergo istæ rationes sunt multæ, et res est una, videtur quòd rationes istæ sint vanæ.

3. Præterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quàm quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maximè unus : ergo videtur quòd non sit unus re, et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas. Et ita sunt synonyma.

Sed contra : nomina synonyma sibi invicem adjuncta nugationem adducunt : sicut si dicatur, *vestis, indumentum*. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid hujusmodi; cum tamen scriptum sit, *Hierem.* XXXII; « Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi. »

(Conclusio. — Nomina quæ propriè de Deo dicuntur, synonyma nequaquam sunt.)

Respondeo dicendum, quòd hujusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quòd hujusmodi nomina sunt inducta ad removendam, vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum : sic enim essent diversæ rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos; sed secundum quod dictum est hujusmodi nomina substantiam divinam significare, licèt imperfectè, etiam plane apparet secundum præmissa, quòd habent rationes diversas. Ratio enim, quam significat nomen, est conceptio

gnifiée par ce nom. Or comme nous connoissons Dieu par les créatures, notre esprit s'en forme des concepts proportionnés aux perfections qu'il a mises dans ses ouvrages; et si ces perfections forment dans son être une unité simple, elles sont multiples et divisées dans leur copie. Ainsi, comme les perfections des créatures répondent à un principe un et simple, principe qu'elles représentent dans leur variété et leur multiplicité : de même les concepts variés et multiples de notre esprit répondent à une notion une et simple, que nous ne concevons qu'imparfaitement à raison de la diversité de ses éléments. D'après tout cela, les noms de Dieu expriment bien la même chose, mais ils l'expriment sous des idées multiples et diverses; ils ne sont donc pas rigoureusement synonymes.

Je réponds aux arguments : 1° On appelle *synonymes* les noms qui expriment la même chose par la même idée; car ceux qui expriment une chose par des idées différentes, n'ont pas la même signification, puisque les noms dénoncent les êtres par le concept de l'intelligence. Or nous venons de dire que les noms de Dieu signifient bien la même chose, mais qu'ils la représentent sous des idées diverses.

2° Les idées multiples qu'expriment les noms de Dieu ne sont pas vaines et sans objet; car elles répondent à un principe simple et un, qu'elles représentent, quoique d'une manière imparfaite, dans leur multiplicité.

3° Ce qui caractérise la souveraine unité de Dieu, c'est que les choses multiples et divisées dans les créatures sont unes et simples dans lui. Pourquoi donc est-il un dans la réalité et multiple dans l'idée? Parce que notre esprit le conçoit comme les créatures le représentent, avec multiplicité.

---

intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cùm cognoscat Deum ex creaturis, format, ad intelligendum Deum, conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas : quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt unitè et simpliciter (1), in creaturis verò recipiuntur divisè et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repræsentatum per diversas perfectiones creaturarum variè et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri, respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones, imperfectè intellectum. Et ideo nomina Deo attributa licèt significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad primum : quia nomina synonyma dicuntur, quæ significant unum secundum unam rationem. Quæ enim significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum, significant, quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est *art.* 1.

Ad secundum dicendum, quòd rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ, quia omnibus eis respondet unum quid simplex per omnia hujusmodi multipliciter et imperfectè repræsentatum.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quòd ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unitè. Et ex hoc contingit, quod est unus re et multiplex secundum rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repræsentant.

(1) Ut jam supra cùm de perfectione Dei, qu. 4, art. 2, ageretur, ex lib. de *divinis Nominibus*, cap. 5, notatum est; ubi dicuntur non unicè dumtaxat, ut latinè reddendum fuit propter defectum vocum, sed significantius græcè ac expressiùs ἑνιαιῶς quasi per modum singularis unicissimæ perfectionis existere; ac inferiùs κατα μιαν τον απλοτητοσ ὑπεροχην, id est *secundùm unam simplicitatis excellentiam*, vel quamdam excellenter simplicissimam unitatem.

ARTICLE V.

Les mêmes noms se disent-ils univoquement de Dieu et des créatures ?

Il paroît que les mêmes noms se disent univoquement de Dieu et des créatures. 1° Tout équivoque se ramène à un univoque, comme le multiple à l'unité : ainsi le mot *chien* qui se dit équivoquement du chien terrestre et du chien marin, se dit nécessairement dans un sens univoque de certaines choses, savoir de tous les chiens terrestres, car autrement on parcourroit une série d'êtres infinie sans arriver à son premier principe. Or il y a deux sortes d'agents : les agents univoques, qui ont le même nom et la même nature que leurs effets, comme lorsque l'homme engendre l'homme, puis les agents équivoques, qui ont le même nom sans avoir la même nature, comme lorsque le soleil échauffe les corps de notre planète. Donc le premier agent, celui auquel se réduisent tous les autres, est univoque ; donc les mêmes noms se disent univoquement de Dieu et des créatures (1).

2° Pour que deux choses soient univoques, il suffit qu'il y ait entre

(1) Expliquons brièvement, d'après les définitions d'Aristote, trois termes qui vont revenir souvent sous les yeux du lecteur.

Les choses univoques sont celles qui ont un nom commun, et dont l'essence est absolument la même : ainsi Pierre, Paul, Jean sont univoques à homme ; et cheval, bœuf, lion, le sont à animal.

Les choses équivoques sont celles qui ont un nom commun ; mais dont l'essence est absolument différente ; ainsi lion roi des animaux et lion signe du zodiaque sont équivoques, parce qu'ils diffèrent de nature sous le même nom.

Les choses analogues tiennent le milieu entre les univoques et les équivoques ; ce sont celles qui ont un nom commun, et dont la nature est la même dans les propriétés accidentelles et différente dans les propriétés essentielles : ainsi *divin* se dit analogiquement de Jésus-Christ, de la Vierge mère, de l'Ecriture sainte et de la religion.

En un mot, les choses univoques ont le même nom et la même essence ; les choses équivoques ont le même nom, mais non pas la même essence ; enfin les choses analogues ont le même nom et les mêmes propriétés accidentelles, mais non la même essence.

Les trois termes que nous venons d'expliquer abrègent et précisent le discours. Il faut s'y habituer.

ARTICULUS V.

Utrùm ea quæ de Deo dicuntur et creaturis, univocè dicantur de ipsis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, univocè de ipsis dicantur. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen, *canis*, æquivocè dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univocè dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus (2), aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et diffinitione, ut homo generat hominem ; quædam verò agentia æquivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi æquivocè. Videtur igitur quòd primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita quæ de Deo et creaturis dicuntur, univocè prædicantur.

2. Præterea, secundum æquivoca non atten-

(1) De his etiam quæst. 7, de potent., art. 6; et *Cont. Gent.*, lib. I. cap. 32, 33, 34 ; et *Opusc.* III. cap. 27.

(2) Ac eadem etiam ratione de omnibus marinis respectivè ; qui æquè suam speciem univocam ac latrabiles constituunt, sive latratitii canes a naturali proprietate minus latine ita dicti,

elles quelque ressemblance. Or il y a ressemblance entre Dieu et les créatures, selon ce mot de la *Genèse*, I, 26 : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Donc on peut affirmer les mêmes noms de Dieu et des créatures univoquement.

3° La mesure est, suivant Aristote, de la même nature que le mesuré. Or Dieu, comme le dit encore le même philosophe, est la première mesure de tous les êtres. Donc les mêmes mots s'emploient de Dieu et des créatures absolument dans le même sens.

Mais les noms qui désignent les mêmes choses, et non pas la même nature, sont équivoques Or les noms dits de Dieu et des créatures ne désignent point la même nature : ainsi le terme de sagesse, par exemple, exprime une qualité accidentelle dans la créature, et un attribut essentiel dans Dieu. Donc les noms dits de Dieu et des créatures sont équivoques.

En outre, il y a plus de distance de Dieu aux créatures que de telle ou telle créature à telle ou telle autre. Or, quand il y a entre les créatures une certaine distance, par exemple, quand elles ne se rapportent pas au même genre, on ne peut en affirmer quoi que ce soit dans un sens univoque : combien donc, à plus forte raison, ne peut-on rien affirmer univoquement de Dieu et des créatures?

(Conclusion. — Les noms communs à Dieu et aux créatures ne sont ni univoques ni absolument équivoques ; ils sont analogues, exprimant certains rapports entre la cause première et ses effets.)

Il faut dire ceci : On ne peut rien affirmer de Dieu et des créatures univoquement. L'effet qui n'a pas réclamé dans sa naissance toute l'effi-

---

ditur aliqua similitudo : cùm igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud *Gen.* I : «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, » videtur quod aliquid univocè de Deo et creaturis dicatur.

3. Præterea, mensura est homogenea mensurato (1), ut dicitur in X, *Metaph.* Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid univocè de Deo et creaturis dici potest.

Sed contra, quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, et non secundum eam dem rationem, prædicatur de eis æquivocè Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura. Nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo : genus autem variatum mutat rationem, cùm sit pars diffinitionis, et eadem ratio est in aliis; quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, æquivocè dicitur.

Præterea, Deus plus distat à creaturis, quam quæcunque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarumdam creaturarum contingit quòd nihil univocè de eis prædicari potest, sicut de his quæ non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univocè prædicatur, sed omnia prædicantur æquivocè.

(Conclusio. — Nomina de Deo et creaturis dicta, non univocè nec purè æquivocè, sed analogicè dicuntur secundum analogiam creaturarum ad ipsum.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univocè. Quia omnia effectus non adæquans virtutem

(1) Hoc est ejusdem rationis vel *ejusdem generis*, juxta græcum συγγενὴς quod et novus interpres vertit *congenea*. Non autem quoad genus physicum et materialiter *homogenea* intelligitur, sed formaliter quoad genus logicum, ut in exemplis ibi allatis patet; putà quòd magnitudo sit mensura magnitudinis (etsi una sit alterius generis materialiter et physicè considerati quàm altera ; sicut ulnæ ligneæ magnitudo mensura est magnitudinis panni) ; ut et gravitas gravitatis, unitas unitatis, et vox vocis mensura ; ex cap. 3, text. 4.

cacité de la cause n'en partage pas la nature et ne la représente que par une ressemblance défectueuse, de telle manière qu'il offre dans un état de multiplicité et de division les attributs qui forment une étroite et simple unité dans son principe : ainsi le soleil réunit dans une seule et même énergie les formes diverses des corps inférieurs. Pareillement, et nous l'avons déjà dit, toutes les perfections qui sont multiples et séparées dans les créatures se trouvent simples et réunies dans le Créateur. Lors donc que nous articulons un nom désignant une perfection de la créature, nous représentons cette perfection comme une chose spéciale, isolée, séparée de toute autre chose dans son essence : quand nous appliquons le mot *sage*, par exemple, à notre semblable, nous voulons dénoncer une qualité particulière, distincte de l'homme, séparée de sa nature, de sa substance et de son être, et de tout ce qui le constitue. Au contraire, prêtons-nous le même qualificatif à Dieu, notre intention n'est point d'énoncer un attribut distinct de sa nature, de sa substance et de son être. Ainsi le mot *sage*, quand on l'affirme de l'homme circonscrit, enveloppe et contient la chose dont il est le signe; mais quand on l'affirme de Dieu, il reste au-dessous de la chose signifiée, il l'abandonne comme un objet qu'il ne peut comprendre, comme une perfection qui dépasse infiniment tous les sens dont il est susceptible. Ainsi les noms changent de signification, suivant qu'on les affirme de Dieu ou de l'homme, ils ne se prennent donc pas univoquement dans l'un et l'autre cas.

Cependant on ne peut dire, comme plusieurs l'ont fait, que les mêmes noms affirmés du souverain Etre et de l'être relatif sont équivoques purement et simplement, sous tous les rapports. En effet, si ces noms changeoient essentiellement de signification en changeant de sujet, il

---

causæ agentis, recipit similitudinem agentis, non secundum eamdem rationem, sed deficienter; ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa sit simpliciter et eodem modo, sicut sol secundum unam suam virtutem (1) multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo præexistunt unitè et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam, secundum rationem definitionis, ab aliis; puta cùm hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et à potentia, et ab *esse* ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cùm hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel *esse* ipsius. Et sic, cùm hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cùm dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem (2). Unde patet quòd non secundum eamdem rationem hoc nomen, *sapiens*, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univocè de Deo et creaturis prædicatur. Sed nec etiam

(1) Juxta exemplum quod et supra Dionysius affert V, cap. *de divinis Nominibus*, § 8, ubi it virtutes omnes inferiorum rerum in uno sole velut omnium causâ *uniformiter* (μονοειδῶς) præexistere ac ab illo produci, etc.

(2) Ex cap. 7, *de divinis Nominibus*, ubi sapientia Dei super omnem sapientiam esse dicitur, et ideo *fatua* nuncupatur (μωρὰ σοφία quia excedit rationem.

seroit impossible et de connoître et de prouver le Créateur par les créatures ; car toutes les inductions que l'on tireroit du fini à l'infini reposeroient sur un double emploi de signification dans les termes. Comment donc le Philosophe auroit-il pu démontrer tant d'importantes vérités touchant l'Auteur de toutes choses ? Comment l'Apôtre auroit il pu dire, *Rom.*, I, 20 : « Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles par les choses qui ont été faites ? »

Mais si les noms qui touchent tour à tour au domaine du fini et de l'infini ne sont ni purement univoques, ni purement équivoques, que sont-ils ? Ils sont analogues. Il y a deux sortes d'analogie sous le point vue qui nous occupe : ou plusieurs noms se rapportent à un seul, comme *sain* dit du remède et *sain* dit de l'urine sont relatifs à la santé, dont le premier est la cause et le second le signe ; ou deux noms se rapportent l'un à l'autre, comme *sain* dit du remède et *sain* dit de l'animal ont entre eux des mêmes rapports que la cause et l'effet. C'est ici l'analogie qui règne dans notre sujet. Nous ne pouvons, comme on l'a vu plus haut, nommer Dieu que d'après les créatures ; tout ce donc que nous disons de Dieu et des créatures exprime quelque rapport de la créature à Dieu, le premier principe qui renferme éminemment les perfections de tous les êtres. On voit donc que les mots de cette espèce doivent tenir le milieu entre les deux autres sortes de mots dont nous avons parlé : les analogues n'expriment pas la même idée comme les univoques, ni une

---

purè æquivocè, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquivocationis. Et hoc est tam contra Philosophus, qui multa demonstrativè de Deo probat (1), quàm etiam contra Apostolum dicentem *Rom.* I : « Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Dicendum est igitur, quòd hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est, proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus : vel quia multa habent proportionem ad unum ; sicut *sanum* dicitur et medicina et urina, in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cujus hoc quidem signum est, illud verò causa ; vel ex eo quòd unum habet proportionem ad alterum, sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis, analogicè, et non æquivocè purè, neque purè univocè. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis, ut suprà dictum est. Et sic quicquid dicitur de Deo et creaturis dicitur secundum quòd est aliquis ordo creaturæ ad Deum ; ut ad principium et causam, in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem (2) et simplicem univocationem. Neque enim in his, quæ analogicè dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis nec totaliter

(1) Nempe quod sit aliquis primus motor, quòd immobilis esse debeat, quòd perpetuus et æternus ; quòd alia omnia ex illo sint, omnemque motum suum ab illo recipiant ; qualem oportet esse Deum ; ut videre est *Physic.*, VIII, text. 45 ac deinceps ; ut et lib. XII, *Metaph.*, à text. 29. usque ad finem libri.

(2) Quæ dici solet *æquivocatio à casu*, quia casu factum est ut res tam extraneas ac diversas à se invicem uno nomine contingeret exprimi : per oppositum ad æquivocationem *à consilio* quæ cum analogia coincidit, quia propter aliquam convenientiam deliberatè impositum est unius rei nomen alicui alteri ; sicut cùm *ridentem achantum* Virgilius *Ecloga* VI, vel *ridentem fortunam* Ovidius lib. I, *Tristium Elegiâ*, IV, vocavit, et nos prata dicimus *ridentia* : sic *Psal.* LXIV, vers. 13, *exultatione colles accingi*, ac etiam *Psal.* CXIII, vers. 4, *montes ut arietes exultare* dicuntur, etc.

idée totalement différente comme les équivoques; mais ils dénoncent, dans leurs significations multiples, divers rapports à une seule et même chose. Ainsi le mot *sain* dit de l'urine marque le signe de la santé, et quand on l'énonce du remède, il dénote la cause du même état.

Je réponds aux difficultés : 1° les équivoques se ramènent aux univoques dans les prédicats, cela est vrai; mais l'agent non univoque précède nécessairement l'agent univoque dans l'action. En effet, l'agent non univoque est la cause universelle de toute l'espèce, et c'est ainsi que le soleil produit la génération de tous les hommes. Au contraire, l'agent univoque n'est pas la cause de toute l'espèce (autrement il seroit sa cause à soi-même, puisqu'il est dans cette catégorie des êtres); mais il est la cause particulière de tels ou tels individus, [illegible] quels il confère les caractères de l'espèce. Eh bien, la cause universelle est antérieure à la cause particulière; et si elle n'est pas univoque, elle n'est pas non plus entièrement équivoque, car alors ses effets ne lui ressembleroient pas. Qu'est-elle donc? Elle est analogue. Ainsi les univoques se ramènent, dans les prédicats, à un premier principe non univoque, mais analogue ; ce premier principe est l'être.

2° La ressemblance que les créatures ont avec le Créateur est imparfaite; car elle ne constitue pas, comme nous l'avons vu, les deux termes dans le même genre.

3° Dieu n'est pas une mesure proportionnée aux créatures; il peut donc ne pas être renfermé dans le même genre. Ainsi l'objection ne prouve pas que les mots fondés sur les idées de mesure se disent univoquement de Dieu et des créatures; ils ne se disent pas non plus d'une manière équivoque; ils sont analogues.

---

diversa sicut in æquivocis : sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum. Sicut sanum de urina dictum significat signum sanitatis animalis; de medicina verò dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei; sol est causa generationis omnium hominum. Agens verò univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cùm sub specie contineatur), sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa autem universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum, sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta, quia nec idem secundum genus repræsentat, ut suprà dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd Deus non est mensura proportionata mensuratis (1). Unde non oportet quòd Deus et creaturæ sub uno genere contineantur. Ea verò, quæ sunt in contrarium, concludunt quòd non univocè hujusmodi nomina de Deo et creaturis prædicentur, non autem quòd æquivocè.

(1) Sic ergo illud quod ex Philosopho retulit, vult intelligi de mensura proportionata tantùm.

ARTICLE VI.

Les mêmes noms se disent-ils primitivement de Dieu ou des créatures?

Il paroît que les noms se disent primitivement des créatures. 1° Nous nommons les choses comme nous les connoissons, puisque les noms sont, d'après Aristote, les signes des idées. Or nous connoissons les créatures avant de connoître Dieu : donc les noms imposés par nous se disent des créatures avant de se dire de Dieu.

2° Nous nommons Dieu, ainsi que le remarque l'Aréopagite, d'après les créatures. Or les noms transportés des créatures à Dieu, comme *lion*, *pierre angulaire* et les autres pareils, se disent manifestement des créatures avant de se dire de Dieu. Donc ces noms se disent des créatures, et non pas de Dieu, dans leur signification première.

3° Tous les noms communs à Dieu et aux créatures désignent Dieu comme la cause universelle Or les noms qui désignent un être comme cause ne l'expriment qu'après un autre être : ainsi le mot *sain* se dit de l'animal avant de se dire du médicament qui donne la santé. Donc les noms appartiennent aux créatures avant d'appartenir à Dieu,

Mais saint Paul dit, *Ephés.*, III, 14 : « Je fléchis les genoux devant le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de qui est nommée toute paternité

ARTICULUS VI.

Utrùm nomina per priùs dicantur de creaturis quàm de Deo.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd nomina per prius dicantur de creaturis quàm de Deo. Secundum enim quòd cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus, cùm nomina secundum Philosophum sint signa intellectuum (2); sed per prius cognoscimus creaturam quàm Deum : ergo nomina à nobis imposita per prius conveniunt creaturis quàm Deo.

2. Præterea, secundum Dionysium in lib. *de div. Nom.*, cap. I, Deus ex creaturis translata in Deum per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo; sicut *leo*, *lapis* et hujusmodi : ergo omnia nomina, quæ de Deo et creaturis dicuntur, per prius de creaturis quàm de Deo dicuntur.

3. Præterea, omnia nomina, quæ communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius (3). Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur, per prius enim dicitur animal *sanum* quam medicina quæ est causa sanitatis, ergo hujusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo

Sed contra est, quod dicitur *Ephes.* III. « Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu, ex quo omnis paternitas (4) in cœlo et in

(1) De his etiam I, *Cont. Gent.*, cap. 34.

(2) Jam notatum est supra paulò aliis verbis ex ejus libro de *Interpretatione*, seu περὶ ἑρμηνείας, ad art. 1, hujus qu., nempe quòd sint *animæ passionum* signa, etc.

(3) Colligitur ex libro de *mystica Theologia*, cap. 1, satis expressè; ac *de div. Nom.*, cap. V, implicite,

(4) De angelorum paternitate quia propter illuminationem unus est pater alterius explicat ibi S. Thomas, ut lect. 4, videre est. De hominum *spirituali paternitate* per quem *cœlestes patres* dici possunt, sicut carnales per terrenos intelliguntur, Theodoretus explicandum vult; et Apostolum ipsum talem spiritualem sive cœlestem patrem fuisse addit. Paulò aliter Hieronymus *paternitatem* intelligit cognationem vel familiam, ut ex græco πατρία intelligi propriè potest; sicut et *Num.*, I, vers. 18, et *Psalm.* XXI, vers. 28, usurpatur. Ut sit sensus, quòd omnis vel hominum vel angelorum societas ex uno Deo Patre ut omnium auctore derivatur; etsi subjungit in angelis etiam esse paternitatem quamdam spiritualem, *qua suos illuminatores possunt patres appellare adoptione non natura, sicut nos appellamus Prophetas, etc.*

au ciel et sur la terre, « Or ce que l'Apôtre dit de la paternité, nous devons le dire de toutes les autres choses. Donc les noms appartiennent à Dieu avant d'appartenir aux créatures.

(Conclusion. — Les noms qu'on donne à Dieu métaphoriquement se disent par priorité des créatures ; les noms qui expriment l'essence infinie se disent par priorité de Dieu quant à la chose exprimée, et des créatures quant à l'expression.)

Il faut dire ceci : Les noms qui se disent analogiquement de plusieurs choses doivent nécessairement se rapporter à une chose commune, et la reproduire dans leur définition. Et comme les noms trouvent leur définition dans le sens qu'ils expriment, d'après Aristote, ils se disent primitivement de la chose qui figure dans leur définition et secondairement des autres objets suivant qu'ils s'en approchent plus ou moins : ainsi le mot *sain* dit de l'animal entre dans la définition de *sain* appliqué au remède et de *sain* énoncé de l'urine ; car le remède prend cette epithète parce qu'il a pour but de rendre la santé, et l'urine parce qu'elle en est le signe. Tous les noms donc qui se donnent à Dieu par métaphore ne lui appartiennent pas originellement, dans leur signification première, attendu qu'ils n'expriment que sa similitude avec les créatures. De même que l'épithète *riante* donnée à la prairie rappelle la grâce que le rire fait épanouir, comme l'émail d'une fleur, sur le visage de l'homme, ainsi le nom de *lion* donné à Dieu signifie que le Tout-Puissant agit avec force dans ses œuvres, ainsi que le roi des animaux dans ses actions. On voit donc que ces sortes de noms ne peuvent être définis, dans leur signification relative au souverain Être, que par la signification qu'ils offrent à l'égard des êtres inférieurs.

---

terra nominatur; » et eadem ratio videtur de nominibus aliis, quæ de Deo et creaturis dicuntur. Ergo hujusmodi nomina per prius de Deo quàm de creaturis dicuntur.

(Conclusio. — Nomina quæ metaphoricè de Deo dicuntur, cùm similitudinem ejus ad creaturas significent, de ipsis creaturis prius dicuntur : nomina verò Deo et creaturis communia, de Deo essentialiter dicta, quoad significatum prius de Deo dicuntur; quoad modum autem significandi, de creaturis prius.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus nominibus, quæ de pluribus analogicè dicuntur, necesse est quòd omnia dicantur per respectum ad unum; et ideo illud unum oportet quòd ponatur in diffinitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est diffinitio, ut dicitur in IV, *Metaph.*, necesse est quòd illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in diffinitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum, vel magis, vel minus. Sicut *sanum* quod dicitur de animali, cadit in diffinitione *sani* quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana in quantum causat sanitatem in animali; et in diffinitione *sani*, quod dicitur de urina, quæ dicitur sana in quantum est signum sanitatis animalis. Sic ergo omnia nomina, quæ metaphoricè de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quàm de Deo, quia dicta de Deo nihil aliud significant quàm similitudines ad tales creaturas. Sicut enim *ridere* dictum de prato, nihil aliud significat quàm quòd pratum similiter se habet in decore cùm floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis : sic nomen *leonis* dictum de Deo, nihil aliud significat, quam quòd Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet, quòd secundum quod dicitur de Deo, eorum significatio diffiniri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.

Il en est autrement des noms qu'on n'attribue pas à Dieu métaphoriquement. Si, comme plusieurs l'ont prétendu, ces noms n'avoient d'autre but que de signaler Dieu comme la cause universelle ; si la proposition « Dieu est bon, » signifioit seulement qu'il est la cause de la bonté dans ses œuvres, le mot *bon* appliqué à Dieu renfermeroit dans sa compréhension la bonté de la créature, et dès lors il appartiendroit à l'être fini avant d'appartenir à l'être infini. Mais nous avons montré plus haut que les noms de cette espèce ne désignent pas seulement la causalité de Dieu, qu'ils expriment aussi sa nature suprême. Quand on dit que Dieu est bon ou sage, cela ne veut pas dire seulement qu'il est la cause de la sagesse ou de la bonté, mais cela signifie que ces perfections préexistent en lui suréminemment. Il faut donc enseigner que ces noms se disent, quant à la chose signifiée, primordialement de Dieu, parce que les créatures reçoivent de lui les perfections qu'ils expriment ; mais qu'ils se disent, quant à leur origine, primordialement des créatures, parce que nous les nommons avant de nommer Dieu. Voilà pourquoi les mêmes noms renferment, comme nous l'avons remarqué précédemment, un mode de signification qui appartient aux créatures.

Je réponds aux arguments : 1° l'objection ne concerne que l'origine des noms ; elle ne va pas jusqu'à leur signification.

2° Il faut distinguer, comme nous l'avons fait tout à l'heure, entre les noms qui se disent de Dieu métaphoriquement et ceux qui expriment sa nature.

3° L'objection seroit fondée si, comme le mot *sain* appliqué au médicament, les noms de Dieu n'exprimoient que sa causalité, et non son essence.

De aliis autem nominibus, quæ non metaphoricè dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantùm, ut quidam posuerunt; sic enim cum dicitur : *Deus est bonus*, nihil aliud esset, quam *Deus est causa bonitatis creaturæ*; et sic hoc nomen, *bonum*, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ, unde *bonum* per prius diceretur de creatura quàm de Deo. Sed supra ostensum est, quòd hujusmodi nomina non solùm dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cùm enim dicitur : *Deus est bonus*, vel *sapiens*, non solùm significatur quòd ipse sit causa sapientiæ, vel bonitatis, sed quòd hæc in eo eminentiùs præexistunt. Unde secundum hoc dicendum est, quòd quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quàm de creaturis, quia à Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad impositionem nominis, per prius à nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent, qui competit creaturis, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum, quòd non est eadem ratio de nominibus quæ de Deo metaphoricè dicuntur, et de aliis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procederet, si hujusmodi nomina de Deo solùm causaliter dicerentur, et non essentialiter, sicut *sanum* de medicina.

ARTICLE VII.

Les noms qui impliquent relation aux créatures se disent-ils de Dieu avec une idée de temps?

Il paroît que les noms qui impliquent relation aux créatures ne se disent pas de Dieu avec une idée de temps. 1° Les noms relatifs désignent, comme on le reconnoît généralement, la substance de l'Etre infini : d'où saint Ambroise dit que le nom de *Seigneur* exprime la puissance qui forme sa substance adorable, et le nom de *Créateur* une action qui est son essence. Or la substance de Dieu, non plus que son essence, n'est pas temporelle, mais éternelle ; donc les noms relatifs ne se disent pas de Dieu sous des rapports temporels, mais éternels.

2° L'être qui a quelque chose de temporel a été fait ; car ce qui est blanc dans le temps, par exemple, a été fait tel. Or Dieu n'a pas été fait ; donc on ne peut rien affirmer de Dieu temporellement.

3° Si quelques-uns des noms qui impliquent relation aux créatures ne convenoient à Dieu que sous des rapports temporels, il faudroit en dire autant de tous les noms qui rentrent dans la même catégorie. Or plusieurs des noms qui impliquent relation aux créatures conviennent à Dieu de toute éternité ; car il a connu et aimé les créatures avant les siècles, selon ce mot de Jérémie, XXXI, 3 : « Je vous ai aimés d'un amour éternel. » Donc tous les noms qui impliquent relation aux créatures, comme *Seigneur* et *Créateur*, conviennent à Dieu de toute éternité.

4° Les relations exprimées par les noms existent, ou dans Dieu, ou dans les créatures. Or elles ne peuvent exister dans la créature ; car alors Dieu

---

ARTICULUS VII.

Utrùm nomina, quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd nomina, quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim hujusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur; unde et Ambrosius dicit, quòd hoc nomen, *Dominus*, est nomen potestatis quæ est divina substantia, et *Creator* significat Dei actionem, quæ est ejus essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed æterna : ergo hujusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum (2) : quòd enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum : ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

3. Præterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore propter hoc quòd important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus, quæ relationem ad creaturas important. Sed quædam nomina important relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno : ab æterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud *Jerem.* XXXI : « In charitate perpetua dilexi te ; » ergo et alia nomina quæ important relationem ad creaturas, ut « Dominus et Creator, dicuntur de Deo et ab æterno.

4. Præterea, hujusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa, vel

(1) De his etiam infra, qu. 34, art. 3, ad 2 ; et qu. 43 art. 2, ad 2 ; ut I, *Sent.*, dist. 30, art. 1 et 2 ; dist. 37, qu. 2 art. 3 ; et dist. 38, art. 4, ad 1 ; et III *Sent.*, dist. 32, art. 3.

(2) Vel simpliciter, si aliquid ei convenit ex tempore quod sit substantiale prædicatum, sicut quando dicitur homo fieri ; vel secundum quid, si solummodo sit prædicatum accidentale, ut exemplum adjunctum significat de illo qui factus est album.

seroit appelé *seigneur*, par exemple, à cause du rapport de dépendance qui est dans l'homme; mais rien n'est nommé d'après son contraire. Il faut donc dire que les relations existent dans Dieu. Or Dieu n'a rien de temporel, puisqu'il est au-dessus du temps; donc les relations ne peuvent être affirmées de son être par les noms sous des idées de temps.

5° Tout terme relatif implique une relation véritable; par exemple, *seigneur* suppose la domination, *blanc* la blancheur. Si donc la relation de supériorité n'existoit pas réellement en Dieu, il ne seroit Seigneur que dans l'idée et non dans la réalité; ce qui est faux.

6° Les relatifs qui ne s'impliquent pas réciproquement par la nature des choses, peuvent exister les uns sans les autres; ainsi l'intelligible subsiste indépendamment de l'intelligence, comme on le voit dans Aristote. Or les relatifs qu'on affirme de Dieu et des créatures ne s'impliquent pas réciproquement. Donc on pourroit attribuer à Dieu les relatifs, alors même qu'il n'existeroit aucune créature; donc les noms *Seigneur*, *Créateur* et les autres semblables conviennent à Dieu de toute éternité, et non pas temporellement.

Mais saint Augustin dit, *Trin.*, XVI, que le nom relatif *Seigneur* convient à Dieu sous des rapports temporels.

CONCLUSION. — Comme Dieu n'appartient pas à l'ordre des choses

---

sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quòd sit in creatura tantum, quia sic Deus de nomine relativo *Dominus* relationem opposita, quæ est in creaturis: nihil autem denominatur à suo opposito (1); relinquitur ergo quòd relativum est aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cùm ipse sit supra tempus: ergo videtur quòd hujus modi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

3. Præterea, secundum relationem dicitur aliquid relativè, putà secundum dominium *dominus*, sicut secundum albedinem *albus*. Si igitur relativum denominat non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur quòd Deus non sit realiter dominus: quod patet esse falsum.

6. Præterea, in relativis, quæ non sunt simul in natura, unum possit esse altero non existente: sicut scibile existit non existente scientia, ut dicitur in Prædicamentis, cap. de *ad aliquid*. Sed relativa quæ dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura: ergo potest aliquid dici relativè de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic hujusmodi nomina, « Dominus et Creator, » dicuntur de Deo ab æterno, et non ex tempore.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, V, *de Trin.*, c. XVI, quòd hæc relativa appellatio, *Dominus*, Deo convenit ex tempore (2).

CONCLUSIO. — Deus cùm sit extra ordinem universi, sic quòd omnes creaturæ ad ipsum referantur et non è contra, nomina, quæ hu-

(1) Ut ex V, *Metaph.*, text. 16, vel cap. 10, et ex cap. de oppositis in *Post-prædicamentis* colligi potest; non quoad solam denominationem in obliquo de qua hic nominatio agitur, qualis nempe relativa est, ut domini ad servum vel subditum, sed quoad illam quæ *in recto* denominare supponitur, et est impossibilis in oppositis.

(2) Ut sive paulò plenius in hunc modum: *Si dominus non dicitur nisi cùm habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo* (sive convenit Deo); *non enim sempiterna creatura est cujus est dic Dominus, etc.* Sic Damascenus quoque, lib. I, *de Fide orthodoxa*, cap. 12, propre finem, resumens quartum genus nominum quæ de Deo enuntiari posse dixit (nimirum vel quod non est, vel essentiam ejus, vel operationem, vel extrinsecam habitudinem designantia seu respectum): *Hæc autem* (inquit) *Dominus, rex, et similia, quamdam relationem ad opposita* (sive habitudinem, σχέσιν). *Eorum enim quibus dominatur, appellatur dominus, eorum quos regit, hæc dicitur et similiter conditorum conditor appellatur, sicut eorum propre pastor quos pascit.* Quæ omnia intelliguntur ex tempore, sive interminabili æternitate, sive non, mutatis productis potuerit, ut infra suo loco.

nnes, et que les créatures se rapportent à lui sans qu'il se rapporte à elles, les noms qui expriment cette relation lui conviennent sous des rapports temporels, et non de toute éternité, à moins qu'ils n'expriment des actes de son intelligence ou de sa volonté.)

Il faut dire ceci : Quelques-uns des noms qui emportent relation aux créatures conviennent à Dieu sous des rapports temporels, et non de toute éternité : on va le voir tout à l'heure. Plusieurs docteurs ont enseigné que les relations ne sont jamais des choses réelles, mais toujours des êtres de raison. Il suffiroit de dire, pour réfuter cette doctrine, que les êtres ont une coordination naturelle des rapports nécessaires qui les unissent les uns aux autres ; mais ajoutons que les relations, supposant deux extrêmes ou deux termes, peuvent être idéales ou réelles de trois manières (1).

D'abord elles sont purement êtres de raison dans les deux termes, quand le rapport ou la coordination n'a de réalité que dans la conception de notre esprit, comme lorsque nous disons : « Deux choses semblables en forment une semblable ; car nous posons comme deux, en la repliant sur elle-même, l'unité conçue itérativement. Il en est de

(1) Dans une note précédente, quest. IV, art. 3, p. 81, nous avons retracé l'origine et la généalogie des relations ; il nous reste à signaler les familles dans lesquelles elles se sont partagées.

Les relations se divisent en deux catégories principales : les relations réelles ou de nature, et les relations idéales ou de raison. Les relations réelles sont les rapports que les lois générales de l'univers établissent, indépendamment de la pensée, entre les êtres : telle la liaison qui unit la cause à l'effet, le père au fils. Les relations idéales, au contraire, sont les rapports que la pensée seule conçoit, en dehors de la réalité, entre les choses : telle la relation du grand au petit, du fort au foible, du double à la moitié.

Les relations réelles se subdivisent en relations essentielles et en relations verbales. Les relations essentielles sont, d'après Aristote, un accident réel dont tout l'être consiste dans son rapport à un autre, ainsi la paternité, accessoire dans l'homme, est tout entière dans l'affinité qui unit le père et le fils. Quant à la relation verbale, elle est une entité absolue, jouissant d'une existence propre, et qui par conséquent ne consiste pas tout entière dans ses rapports avec une autre ; ainsi l'âme humaine, être substantiel, existe hors de son union avec le corps. On a compris les dénominations sous lesquelles sont désignées ces relations. La première est dite *essentielle, secundum esse*, parce qu'elle existe réellement et qu'elle gagne tout ce que son objet perd en existence ; nous avons donné à la seconde la qualification de

---

jusmodi relationem important, de Deo dicuntur ex tempore, et non ab æterno, nisi sequantur actionem intellectus vel voluntatis ipsius Dei.)

Respondeo dicendum, quòd quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab æterno. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd quidam posuerunt relationem non esse *rem naturæ*, sed *rationis* tantùm. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quòd in se res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem. Verumtamen sciendum est quòd, cùm relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quòd sit *res naturæ* aut *rationis*.

Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantùm : quando scilicet ordo, vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundum apprehensionem rationis tantùm, utpote cùm dicimus *idem eidem idem ;* nam secundum quòd ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo, et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio in quantum apprehendit *non ens* ut quoddam extremum.

même des relations que nous établissons entre l'être et le non-être, en faisant un terme du néant; puis de celles qu'engendrent les opérations de l'esprit, en créant le genre et l'espèce, et d'autres idées semblables.

Ensuite les relations sont choses réelles dans les deux termes, quand un rapport véritablement existant unit deux êtres par une entité commune à l'un et à l'autre. Ici se présentent les relations qui ont la quantité pour principe, comme petit et grand, double et moitié, car la quantité se retrouve dans les deux termes; puis viennent les relations qui dérivent de l'action et de la passion, comme moteur et mobile, père et fils, etc.

Enfin les relations sont choses réelles dans un terme et seulement êtres de raison dans l'autre, quand ces deux termes n'appartiennent pas au même ordre de choses. Ainsi la sensation et l'intelligence se rapportent aux objets sensibles et aux intelligibles; mais ces objets, considérés en eux-mêmes, tels qu'ils existent dans la nature, n'appartiennent pas à la même catégorie des êtres que les facultés de l'homme : si bien que l'intelligence et la sensation ont une relation réelle avec les choses qu'elles doivent connoître et sentir; mais ces choses elles-mêmes, n'étant pas dans le même

vérité, traduction de l'ancienne formule *secundum dici*, parce qu'elle n'est pas énoncée par le nom seul de son objet et qu'il faut l'exprimer spécialement dans le discours.

Nous avons parlé de relations réelles : mais existe-t-il ? Oui, selon les thomistes et même selon les scotistes, et vous allez le comprendre à l'instant même. Qu'est-ce que la ressemblance qui existe entre deux murs blancs, par exemple ? Ce n'est ni la blancheur ni les murs, c'est donc un être possédant d'une existence propre; être léger, mince, tenu, tant que vous voudrez, mais être véritable, tenant un rang dans la réalité des choses. Tout droit religieux et moral repose sur une relation d'égalité, d'infériorité ou de supériorité, et l'équilibre de l'univers trouve son poids et son contre-poids dans les rapports des êtres : dira-t-on que ces harmonies merveilleuses n'ont d'existence que dans notre imagination ; qu'ainsi l'ordre universel, la morale et la religion ne sont que des rêves ? Il y a plus encore : la foi établit, entre les trois personnes divines, des rapports non-seulement réels, mais substantiels. Les relations ! ce sont les anneaux de la chaîne qui fait du monde un tout compact, un vivant faisceau ; ce sont les nœuds sacrés que le Médiateur a renoués entre l'homme et Dieu ; c'est le concert ineffable qui fonde dans le haut des cieux l'unité suprême. Sans relations, point de société parmi les hommes, point de commerce entre le fini et l'infini, point d'harmonie dans celui qui « a tout disposé avec nombre, avec poids et avec mesure. » (*Sages.* XI, 21.)

Et idem est de omnibus relationibus, quæ consequuntur actum rationis, ut *genus* et *species*, et hujusmodi.

Quædam verò relationes sunt quantum ad utrumque extremum *res naturæ* : quando scilicet est habitudo inter aliqua duo, secundum aliquid realiter conveniens utrique, sicut patet de omnibus relationibus, quæ consequuntur quantitatem, ut « magnum et parvum, duplum et dimidium, » et hujusmodi, nam quantitas est in utroque extremorum, et simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius et similia.

Quandoque verò relatio in uno extremorum est *res naturæ*, et in altero est *res rationis* tantùm, et hoc contingit, quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis : sicut *sensus* et *scientia* referuntur ad *sensibile* et *scibile*, quæ quidem, in quantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem *esse* sensibilis et intelligibilis : et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsæ in se consideratæ sunt extra ordinem hujusmodi : unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundum rationem tantùm, in quantum intel-

ordre, n'ont qu'une relation rationnelle avec l'intelligence et la sensation, car l'esprit seul les conçoit comme termes de leurs rapports. Le Philosophe dit très-bien à cet égard que la chose relative, ce n'est pas celle qui se rapporte aux autres, mais celle à laquelle les autres se rapportent. Ainsi l'on ne dit la droite ou la gauche d'une colonne, que par rapport à un être vivant qui en détermine la position : cette relation n'est donc pas réelle dans la colonne, mais dans l'animal qui en est le fondement.

Puis donc que l'Être éternel n'appartient pas à l'ordre des êtres créés; puisqu'il n'est pas ordonné par rapport à ses ouvrages, mais que ses ouvrages le sont par rapport à lui, les relations des créatures à Dieu sont réelles, mais celles de Dieu aux créatures sont purement rationnelles et n'ont de fondement que dans les premières. Les noms qui impliquent relation aux créatures peuvent donc se donner à Dieu sous des rapports temporels, non pas que cet être immuable ait souffert aucun changement, mais parce que les créatures ont changé; ainsi la colonne se trouve à droite ou à gauche par le seul déplacement de l'animal, sans qu'elle change elle-même de position.

Je réponds aux arguments : 1° il est des noms qui n'expriment que des relations, comme *seigneur* et *serviteur*, *père* et *fils* : ces noms s'appellent *relatifs essentiels*. D'autres noms signifient des choses qui entraînent après elles des relations, comme *moteur*, et *mobile*, *chef* et *membre* : ces noms s'appellent *relatifs verbaux*. Nous devons en dire autant dans la question qui nous occupe. Parmi les noms de Dieu, les uns, tel que *Seigneur*, n'expriment que ses rapports avec les créatures,

---

lectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ et sensus. Unde Philosophus dicit in quinto *Metaph.*, quòd non dicuntur relativè, eo quòd ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. (1). Et similiter *dextrum* non dicitur de columna, nisi in quantum ponitur animali ad dextram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

Cùm igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non è converso : manifestum est quòd creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantùm, in quantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem, sicut columna sit dextra animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad primum ergo dicendum, quòd relativa quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut *dominus* et *servus*, *pater* et *filius* et hujusmodi, et hæc dicuntur relativa secundum esse. Quædam verò sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quædam habitudines, sicut *movens* et *motum*, *caput* et *caudatum* et alia hujusmodi; quæ dicuntur relativa secundum *dici*. Sic igitur et circa nomina divina hæc differentia est consideranda dupliciter. Nam quædam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut *Domi-*

(1) Colligitur ex text. 20, vel cap 15, versùs finem, ubi omnia quæ secundùm numerum vel potentiam dicuntur *ad aliquid*, ait ad aliquid referri *eo ipso quòd alterius dicuntur ipsum quod est, sed non eo quòd aliud ad illud*; mensurabile autem et scibile et intelligibile dicitur *ad aliquid* eo quòd aliud ad illud, quia intelligibile significat *quòd ejus est intellectus*; non est autem intellectus ad illud cujus intellectus est, quia idem bis dictum esset; id est bis *intellectus* nomen repeteretur ejus relationem explicando. Et idem pergit ostendere in visu ac in quolibet sensu.

et ne signifient pas sa substance infinie directement, mais d'une manière indirecte, en la supposant, comme la domination suppose la puissance qui est l'apanage de son essence. D'autres noms expriment l'essence infinie directement, et n'impliquent l'idée de rapport que par voie de conséquence, comme *Créateur* et *Sauveur* dénoncent une action qui appartient à l'essence suprême. Or ces deux sortes de noms se disent de Dieu avec une idée de temps quant aux rapports qu'ils énoncent dans leur signification première ou secondaire, mais non quant à l'essence qu'ils expriment directement ou indirectement.

2° Comme les relations qu'on affirme de Dieu temporellement ne sont en lui que d'après notre manière de concevoir les choses, les mots *fait*, *devenu*, ne lui sont attribués que rationnellement et n'expriment aucune mutation dans sa substance, comme on le voit clairement dans cette parole, *Ps.* LXXXIX. 1 : « Seigneur, vous êtes devenu notre refuge. »

3° Les opérations de l'intelligence et de la volonté restent dans le sujet qui en est l'auteur. De là, les noms des relations fondées sur les actes de ces puissances conviennent à Dieu de toute éternité ; mais les noms des relations résultant d'actes qui se produisent au dehors, comme *Sauveur*, *Créateur* et d'autres, conviennent à Dieu sous des rapports temporels.

4° Les relations désignées par des noms qui se disent de Dieu temporellement, ne sont en lui que des êtres de raison ; mais les relations opposées sont des choses réelles dans les créatures. On peut donc transférer à l'Etre absolu les noms des relations qui existent dans les créatures, mais il ne faut pas oublier que ce sont les relations contraires qui se trouvent

---

nus ; et hujusmodi non significant substantiam divinam directè, sed indirectè, in quantum præsupponunt ipsam, sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. Quædam verò significant directè essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem ; sicut *Salvator*, *Creator* et hujusmodi significant actionem Dei, quæ est ejus essentia (1). Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem, quam important vel principaliter, vel consequenter, non autem quantum ad hoc quod significant essentiam, vel directè, vel indirectè.

Ad secundum dicendum, quòd sicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem : ita nec *fieri*, nec *factum* esse dicitur de Deo nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente ; sicut est id : « Domine, refugium factus es nobis. »

Ad tertium dicendum, quòd operatio intellectus et voluntatis est in operante. Et ideo nomina, quæ significant relationes consequentes actionum intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ verò consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi, ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Salvator*, *Creator* et hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quòd relationes significatæ per hujusmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantùm ; oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quòd à relationibus realiter existentibus

(1) Quia nempe actio Dei entitativè sumpta, ut est idem cum essentia Dei, priùs intelligitur quàm ut ad creaturam terminata et sic habitudinem habens ad creaturam. Unde *Creator* et *Salvator* primò important essentiam cum qua identitatem habet entitas actionis, relationem autem consequenter. Sed non sic de *domini* nomine, quod significat formaliter quamdam relationem ad subditum, et propterea creaturam jam existentem præsupponit, quæ dominio actualiter sit subjecta. Unde non per se primò essentiam importat, nisi accipiatur dominium pro potestate fundamentali, propter quam dicit Damascenus lib. III, *Fidei orthod.*, cap. 12, *Dominum* significare naturam, etc.

dans lui ; de manière que, si Dieu a des noms relatifs aux créatures c'est que les créatures se rapportent à Dieu. Ainsi l'intelligible a, comme le remarque le Philosophe, une dénomination relative, parce que l'intelligence est coordonnée par rapport à lui.

5° Comme d'une part, Dieu se rapporte aux créatures de la même manière que les créatures se rapportent à lui ; comme, d'une autre part, la relation de dépendance est réelle dans les créatures, il s'ensuit que Dieu est Seigneur, non pas en idée, mais en réalité : il l'est comme la créature est dépendante.

6° Pour connoître si les relatifs s'impliquent ou non mutuellement, il ne faut pas considérer l'ordre des choses auquel ils appartiennent, mais la signification des noms qui les expriment. Si l'un de ces noms renferme l'idée de l'autre et réciproquement, alors ils s'impliquent par une liaison nécessaire, comme *double* et *moitié*, *père* et *fils*, etc. ; mais si les deux noms n'expriment pas des idées corrélatives, si l'un seulement renferme l'autre dans sa signification, alors ils ne s'impliquent pas mutuellement, comme on le voit dans les termes *intelligible* et *intelligence*. Le premier ne dénote que la puissance, mais le second révèle l'acte. Lors donc que l'on prend l'intelligible dans le sens strict du mot, il existe avant l'intelligence ; mais quand on le considère en acte, il existe en même temps. Ainsi, bien que Dieu soit avant les créatures, comme *seigneur* renferme l'idée de *serviteur*, et *vice versâ*, ces deux mots se supposent par une corrélation nécessaire. Dieu n'étoit donc pas seigneur avant qu'il eût des créatures pour sujets.

---

in creatura, Deus denominetur tamen secundum quòd cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo; ut sic Deus dicatur relativè ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum : sicut Philosophus dicit in quinto *Metaph.* quòd *scibile* dicitur relativè, quia *scientia* refertur ad ipsum.

Ad quintum dicendum quòd, cùm ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum, cùm relatio subjectionis realiter sit in creatura, sequitur quòd Deus non secundum rationem tantùm, sed realiter sit Dominus. Eo enim modo dicitur *Dominus*, quo creatura ei subjecta est.

d sextum dicendum, quòd ad cognoscendum utrùm relativa sint simul natura vel non, non oportet considerare ordinem rerum, de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu (1) claudat aliud, et è converso, tunc sunt simul natura, sicut *duplum* et *dimidium*, *pater* et *filius* et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non è converso, tunc non sunt simul natura, et hoc modo se habet *scientia* et *scibile*. Nam *scibile* dicitur secundum potentiam, *scientia* autem secundum habitum vel secundum actum. Unde *scibile* secundum modum suæ significationis præexistit scientiæ. Sed si accipiatur *scibile* secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum. Licèt igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione *domini* clauditur quod habet servum, et è converso, ista duo relativa *dominus* et *servus* sunt simul natura. Unde Deus non fuit *Dominus* antequam haberet creaturam sibi subjectam.

(1) Id est in sui notitia, ita ut intelligi non possit sine altero.

ARTICLE VIII.

Le mot Dieu *exprime-t-il la nature divine ?*

Il paroît que le mot *Dieu* n'exprime pas la nature divine. 1° D'après saint Jean Damascène, *de la Foi, orth.*, I, 12, *Dieu* (Θεὸς, d'où *Deus*) vient de θεῖν, garder et conserver toute chose ; ou de θέειν, enflammer, dans le sens de cette parole, *Hebr.*, XII, 29 : « Notre Dieu est un feu dévorant : » ou encore de θεᾶσθαι, regarder, contempler. Or toutes ces étymologies révèlent l'idée d'action ; donc le mot *Dieu* désigne, non pas la nature, mais les opérations du souverain Être.

2° Nous ne nommons que les choses que nous connoissons. Or nous ne connoissons point la nature divine ; donc le mot *Dieu* ne la nomme pas.

Mais saint Ambroise dit, *De la foi, Prol.*, II : « Le mot *Dieu* est un nom de nature, et non d'attributs. »

(Conclusion. — Le mot *Dieu* désigne la substance infinie, si on l'envisage relativement à l'être auquel il est imposé ; mais il désigne les opérations de cette substance, si on le considère à l'égard de la chose qui l'a fait imposer.)

Il faut dire ceci : Les noms ne signifient pas toujours ce qui les a fait imposer. Lorsque nous connoissons la substance d'une chose par ses propriétés ou par ses effets, nous tirons souvent sa dénomination de ces accidents ; ainsi nous avons nommé la pierre d'après l'idée qu'elle

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm hoc nomen, Deus, *sit nomen naturæ.*

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd hoc nomen, *Deus*, non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus in I. *Lib. fid. orth.*, c. 12, quòd Deus dicitur à θεῖν, quod est curare et fovere universa ; vel ab ἀ θεειν, id est ardere : « Deus enim noster ignis consumens est (2) ; » vel à θεᾶσθαι, quod est considerare omnia. Hæc autem omnia ad operationem pertinent : ergo hoc nomen, *Deus*, operationem significat et non naturam.

2. Præterea, secundum hoc aliquid nominatur à nobis, secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota ; ergo hoc nomen, *Deus*, non significat naturam divinam.

Sed contrà, dicit Ambrosius in *Lib. de fide* 3), quòd Deus est nomen naturæ.

(Conclusio. — Hoc nomen, *Deus*, quoad id, ad quod imponitur, divinam substantiam importat, operationem verò quoad id, à quo nomen imponitur.)

Respondeo dicendum, quòd non est semper idem id, à quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione vel proprietate. Sicut sub-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist, 2. in exposit. lit. sive textus ; et dist. 18, art. 5, ad. 6 ; et dist. 6 et dist. 23, quæst. 2, art 2.

(2) Ut *Deuteronom.*, IV, vers. 24 ; indeque *ad Hebr.*, XII, vers. 29, appellatur, vel purgando vel puniendo, addit ibidem S. Thomas.

(3) Ex lib. I, *ad Gratianum*, cap. 1, priùs indicabatur ad marginem. Sed ibi tantùm sic habetur. *Deus et Dominus nomen est magnificentiæ, nomen est potestatis.* Annon potiùs ex *prologo* libri II, ut jam supra notandum fuit, ubi nomina quædam esse ait *quæ evidentis proprietatem deitatis ostendunt*, et hoc nomen reponit inter ea. Ratusque infrà *Generatio, filius, unigenitus, principaliter indicant ex Deo Patrem : Deus, vita, veritas, virtutem ejus manifestant qua condidit et subsistere fecit creaturam.* Sub ejus autem inscriptione super illud *ad Gal III : Deus unus est*, ut hic.

blesse le pied (1); mais au lieu d'indiquer l'achoppement, son nom marque une substance particulière. Au contraire, lorsque nous connoissons les choses en elles-mêmes, dans leur substance, comme la chaleur, le froid, la blancheur et d'autres, nous prenons leur dénomination, non plus dans des objets étrangers, mais dans leur nature : alors les noms signifient ce qui les a fait imposer.

Or Dieu ne nous est pas connu dans sa nature, mais par ses opérations ou par ses effets ; nous le nommons donc suivant ses manifestations extérieures, d'après les créatures, comme nous l'avons dit précédemment. En conséquence le mot *Dieu*, quand on le considère dans son origine, dénote une opération ; car il a été emprunté à l'idée de providence et rappelle à tous les hommes celui qui gouverne l'univers, d'où l'Aréopagite dit que « la Divinité est l'infinie bonté qui voit et conserve toute chose. » Mais quelle que soit l'origine du mot *Dieu*, bien qu'on l'ait pris d'une opération extérieure, on l'a donné au souverain Être pour désigner sa substance.

Je réponds aux arguments . 1° toutes les étymologies signalées par saint Jean Damascène se rapportent à la Providence, dont l'idée a donné le jour au mot *Dieu*.

2° Lorsque nous connoissons la nature d'une chose par ses propriétés et par ses effets, nous pouvons la dénoter aussi dans son essence à l'aide du nom. Ainsi, comme nous connoissons la pierre en elle-même, que nous savons par ses propriétés ce qu'elle est, le nom que nous lui donnons

(1) Voir la note plus haut, quest. XIII, art. 2, p. 229.

---

stantiam lapidis denominamus ab aliqua actione ejus quia laedit pedem ; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua verò sunt, quæ secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo et hujusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id à quo imponitur nomen ad significandum. Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus; ex his possumus eum nominare, ut suprà dictum est. Unde hoc nomen, *Deus*, est nomen operationis quantum ad id à quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. Omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare *Deum*, quod habet providentiam universalem de rebus, unde dicit Dionysius duodecimo capite *de div. Nom.*, Quòd «Deitas est quæ omnia videt providentiâ et bonitate perfectâ (1).» Ex hac autem operatione hoc nomen, *Deus*, assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia quæ posuit Damascenus pertinent ad Providentiam, à qua imponitur hoc nomen, *Deus*, ad significandum.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm quod naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis; hoc nomen, *lapis*, ipsam lapidis naturam secundum quod in se est, significat. Significat enim diffinitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est diffinitio, ut dicitur in IV, *Me-*

1) Sive pleniùs : *Deitas est providentia omnium contemplatrix quæ bonitate perfectâ circumspicit omnia et continet, ac seipsa omnino implet* ut in Edit. græco-lat. videre est, parag. 2, ubi habetur θεωρεν; πρόνοια, *contemplatrix providentia* ; non προνοία, sicut vetus interpres fortè legit cùm vertit ut hic ex illo refert S. Thomas, *omnia videt providentiâ*, in ablativo.

révèle la nature de ce corps : car il en renferme la définition, c'est-à-dire cela même qui nous le fait connoître, puisque le sens du mot est la définition de la chose, selon le Philosophe. Mais les effets de Dieu ne nous font point connoître sa nature de telle sorte que nous sachions ce qu'il est en lui-même ; nous ne parvenons à sa connoissance, comme on l'a vu plus haut, qu'en partant des idées de cause, de suréminence et de négation. C'est d'après ces idées que le mot *Dieu* signifie la nature divine : il a été créé pour exprimer l'Être qui est le principe de tout, au-dessus de tout, et séparé de tout. Voilà l'idée que veulent énoncer ceux qui prononcent le nom de *Dieu*.

ARTICLE IX.

Le nom Dieu *peut-il être communiqué aux créatures?*

Il paroît que le nom *Dieu* peut être communiqué aux créatures. 1° Quand la chose peut être communiquée, on peut communiquer aussi le nom qui l'exprime. Or la chose exprimée par le mot *Dieu*, c'est-à-dire la nature divine peut être communiquée aux créatures, selon cette parole, II *Pierre*, I, 4 : « Par ces dons il accomplit les grandes et précieuses promesses qu'il nous avoit faites, afin que par elles nous devinssions participants de la nature divine. » Donc le nom de *Dieu* peut être communiqué aux créatures.

2° Tous les noms sont communicables, si ce n'est les noms propres. Or le nom de *Dieu* n'est pas un nom propre, mais un nom appellatif ; car l'Écriture sainte y donne un pluriel, comme dans ce passage, *Ps.* LXXXI, 6 : « Je l'ai dit : Vous êtes des dieux. » Donc le nom de *Dieu* est communicable.

---

taph., sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est, sed per modum eminentiæ et causalitatis et negationis, ut suprà dictum est. Et sic nomen, *Deus*, significat naturam divinam (1). Impositum est enim nomen hoc ad significandum aliquid supra omnia existens, quod est principium omnium et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes *Deum*.

ARTICULUS IX.

Utrùm hoc nomen, Deus, *sit communicabile.*

Ad nonum sic proceditur (2). Videtur quòd hoc nomen *Deus*, sit communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen, *Deus* (ut dictum est), significat divinam naturam, quæ est communicabilis aliis secundum illud II *Petr.* I : « Magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hæc efficiamur (3) divinæ consortes naturæ. » Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

2. Præterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen, *Deus*, non est nomen proprium, sed appellativum; quod patet ex hoc, quòd habet plurale, secundum illud *Psal.* LXXXI : « Ego dixi : Dii estis (4). » Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

(1) Ex instituto significantis, non ex ipso significato vocis. Quo sensu Chrysostomus, *homil.* II, ad *Hebr.*, negat *significare substantiam.*

(2) De his etiam infra, qu. 39, art. 4, ad 1 ; et I, *Sent.*, dist. 21, qu. 2, art. 1, ad 4 ; et qu. 7, de potent., art. 3, ad 1.

(3) Vel *efficiamini*, vers 4, in secunda persona, sed non refert, ad sensum hic intentum.

(4) Usurpatum à Christo ipso tanquam in lege scriptum, ut *Joan.*, X, vers. 34, patet. Præter illud etiam I *ad Corinth.*, VIII, vers. 3 : *Etsi sunt qui dicuntur dii, etc.*

3° Le nom que nous déclinons si souvent a été donné à Dieu d'après ses opérations. Or tous les noms qui ont été donnés à Dieu d'après ses opérations ou ses effets, comme *bon*, *sage* et d'autres, sont communicables. Donc, etc.

Mais on lit dans les oracles divins, *Sag.*, XIV, 21 : « Les hommes ont donné aux pierres et au bois le nom incommunicable. » Or ce nom incommunicable, c'est le nom de *Dieu*.

(Conclusion. — Le nom de *Dieu* est incommunicable dans sa signification propre, mais il ne l'est pas dans telle ou telle signification qu'on peut y attacher.)

Il faut dire ceci : Un nom peut être communicable de deux manières : dans son sens propre, et par analogie. Or un nom est communicable dans son sens propre, quand on peut l'attribuer à plusieurs dans toute l'étendue de sa signification ; et il est communicable par analogie, quand on ne peut le donner à plusieurs que dans une signification restreinte : ainsi le nom *lion* s'applique proprement aux animaux qui ont la nature exprimée par ce mot, et il se communique par analogie aux êtres qui en ont quelque qualité, comme la force, le courage ou l'audace. Maintenant, si l'on veut savoir quels noms sont communicables dans toute l'étendue de leur signification, il faut remarquer que toute forme existant dans un suppôt singulier, dont elle reçoit l'individualisation, est commune à plusieurs êtres selon la chose, ou du moins selon l'idée : ainsi la nature humaine appartient à un grand nombre selon la chose et selon l'idée;

---

3. Præterea, hoc nomen *Deus*, imponitur ab operatione, ut dictum est. Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus sive ab effectibus sunt communicabilia, ut *bonus*, *sapiens* et hujusmodi : ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.* XIV : « Incommunicabile nomen ligni et lapidibus imposuerunt, » et loquitur de nomine Deitatis (1). Ergo hoc nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile.

(Conclusio. — Hoc nomen, *Deus*, secundum rem est multis incommunicabile, communicabile autem secundum existimationem.)

Respondeo dicendum, quòd aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter : uno modo propriè, alio modo per similitudinem. Propriè quidem communicabile est, quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est, quod est communicabile secundum aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen, *leo*, propriè communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura, quam significat hoc nomen, *leo* : per similitudinem verò communicabile est illis, qui participant quid leoninum, utputà audaciam, vel fortitudinem, qui metaphoricè *leones* dicuntur.

Ad sciendum autem quæ nomina propriè sunt communicabilia, considerandum est quòd omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem, vel secundum rationem saltem. Sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem ; natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum. Potest enim natura

(1) Ut ex adjunctis patet, vers. 21 et 22, ubi additur : *Et non sufficerat eos errasse circa Dei scientiam, sed, etc.* Sicut et supra præmittitur, vers. 8, ac deinceps, unde idolum cœpit *cognominari Deus* et quasi *Deus coli*. Non autem nomen illum *incommunicabile personaliter* intelligitur, eo modo scilicet quo naturam incommunicabilem reddit subsistantia vel persona (cum deitas per illud nomen significata sit communis tribus personis indivisim), sed *incommunicabile tantùm essentialiter* juxta materiam subjectam vel intentum istius loci, eo sensu scilicet quòd alteri naturæ a natura divina vel pluribus naturis convenit.

mais la nature du soleil appartient à un seul selon la chose et à plusieurs selon l'idée, car on peut se la représenter comme existant dans dix, vingt, mille suppôts. C'est que l'intelligence conçoit la nature de l'espèce en la séparant de l'individu; l'idée qu'elle s'en forme n'implique donc pas son existence dans un ou plusieurs sujets, de sorte qu'on peut la placer dans un grand nombre sans y porter atteinte. Mais l'individu, par cela même qu'il est individu, est séparé de tout autre être. De là les noms qui ont été créés pour désigner un individu sont incommunicables et dans la chose et dans l'idée, car on ne peut concevoir l'objet qu'ils représentent avec la note de la pluralité; de là ces dénominations particulières ne peuvent être communiquées d'une manière propre, mais par analogie seulement, comme on donne à un guerrier le nom d'*Achille* dans un sens métaphorique pour exprimer qu'il a les qualités de ce héros, sa force, son courage, son intrépidité.

Quant aux formes simples et subsistantes qui sont individualisées par elles mêmes et non par un suppôt, comme elles existent réellement, nous leur donnerions, si nous les concevions dans leur essence, des noms tels qu'ils ne pourroient être communiqués ni dans la chose ni dans l'idée, mais seulement par analogie, de la même manière que les noms des individus. Mais comme nous ne pouvons concevoir ces formes sous leur véritable point de vue, en elles-mêmes, dans leur simple unité; comme nous nous les représentons à la façon des choses composées qui trouvent leur complément dans la matière, nous leur donnons des noms concrets qui expriment une nature existant dans un suppôt. Nous devons donc dire des noms qui désignent les natures simples subsistantes, ce que nous avons dit des noms qui dénoncent les choses composées.

Cela nous ramène directement à notre question. Comme, d'une part, le

---

solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideò, quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem à singulari: unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est præter intellectum naturæ speciei; unde servato intellectu naturæ speciei potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione (1), non enim potest in apprehensionem cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multis propriè, sed solùm secundum similitudinem; sicut aliquis metaphoricè potest dici *Achilles*, in quantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem.

Formæ verò, quæ non individuantur per aliud suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes: si intelligerentur secundum quòd sunt in seipsis, non possent communicari nec re, nec ratione, sed fortè per similitudinem, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simpliciter per se subsistentes non possumus intelligere secundum quòd sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia: ideo, ut dictum est, imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde cùm hoc nomen, *Deus*, impositum sit

ultiplicatum potest.

mot *Dieu* signifie la nature divine, ainsi que nous l'avons dit; comme, d'une autre part, la nature divine ne se multiplie pas et nous l'avons pareillement démontré : il s'ensuit que le nom dont il s'agit n'est point communicable dans sa signification réelle; mais il l'est dans telle ou telle signification déterminée, plus ou moins arbitraire, de la même manière que le seroit le mot *soleil* si l'on admettoit plusieurs astres de cette nature. C'est ainsi que l'Apôtre écrit *Gal.*, IV, 8 : « Lorsque vous ignoriez Dieu, vous étiez asservis à ceux qui par nature ne sont pas dieux; » c'est-à-dire selon la Glose : « Vous serviez des êtres qui ne sont pas dieux par nature, mais par l'erreur des hommes. » En toute hypothèse, le nom de *Dieu* ne se communique pas dans toute l'étendue de sa signification, mais sous certains rapports, par analogie : on appelle *dieux* ceux qui semblent avoir quelque chose de divin, comme dans le nom cité plus haut : « Je l'ai dit : Vous êtes des dieux. » S'il y avoit un nom qui ne désignât pas la nature divine, mais tel ou tel être considéré comme Dieu, il seroit incommunicable de toute manière, et dans la chose et dans l'idée, comme l'étoit peut-être le nom tétragramme chez les Hébreux. Il en est de même du mot *soleil*, quand on l'emploi pour désigner spécialement l'astre du jour.

Je réponds aux arguments : 1° La nature divine est communicable dans ce sens, mais dans ce sens seulement, qu'on peut participer à sa ressemblance.

2° Le nom *Dieu* n'est pas un nom propre, mais un nom commun; car il exprime la nature divine existant dans un sujet, bien que Dieu lui-

---

ad significandum naturam divinam, ut dictum est, natura autem divina multiplicabilis non sit, ut supra ostensum est : sequitur quòd hoc nomen *Deus*, incommunicabile quidem sit secundum rem sed communicabile opinionem, quemadmodum hoc nomen *sol*, esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur *Galat*, IV : « His, qui natura non sunt dii, serviebatis. » Glosa : Non sunt dii natura, sed opinione hominum. » Est mihi omnus communicabile hoc nomen, *Deus*, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid ejus per quamdam similitudinem; ut *dii* dicantur, qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud : « Ego dixi : Dii estis (2). » Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundum quòd consideratur, ut *hoc aliquid*; illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicùt forte et nomen *tetragrammaton* (3) apud Hebræos. Et est simile si quis imponeret nomen solis, designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura divina non est communicabilis, nisi secundum similitudinis participationem.

Ad secundum dicendum, quòd hoc nomen, *Deus*, est nomen appellativum et non proprium, quia significat naturam divinam, ut in habente,

(1) Nempe alteri Deo qui sit alius essentialiter, ut jam supra. Nam alioqui tribus personis ad eamdem et indivisam essentiam pertinentibus communicatur secundum rem.

(2) Jam paulò ante indicatum ex LXXXI *Psal.*, et *Joan.*, X, ubi usurpat ipse Christus.

(3) Id est *quadrilaterum* (juxta græcum τετραγράμματον), quòd quatuor litteris constet, nempe nomen *Iehova* ex Iod, He, Vau, He, veluti præcipuum et sanctissimum nomen Dei apud Hebræos, ipsum divinitatis *esse* significans, ut art. 11, ad 1, paulò infra indicat S. Thomas; ubi et assertive ponit quòd hic dubitativè, quia ibi loquitur absolute ut res, hic est secundùm Hebræos quorum certam opinionem non habebat.

même ne soit en réalité ni un être général ni un être particulier. C'est que les noms ne suivent pas la nature des choses, mais l'idée que nous avons dans notre esprit. Toutefois cela n'empêche pas que le nom de *Dieu* ne soit incommunicable, comme nous l'avons prouvé plus haut.

3° Les noms *bon*, *sage* et les autres semblables ont été donnés à Dieu d'après les perfections qu'il a manifestées dans les créatures ; ils signifient donc ces perfections mêmes, si bien qu'ils peuvent se communiquer dans leur signification propre. Au contraire le nom *Dieu*, emprunté d'une opération particulière à l'Être provident, dénote la nature divine et ne peut se communiquer proprement.

ARTICLE X.

Le nom Dieu *se dit-il univoquement de l'être appelé* Dieu *par nature, et des êtres appelés* dieux *par participation ou par erreur?*

Il paroît que le nom *Dieu* se dit univoquement de l'être appelé *Dieu* par nature et des êtres appelés *dieux* par participation ou par erreur.

1° Celui qui affirme et celui qui nie ne se contredisent pas, quand ils emploient les mots dans des sens différents ; car l'équivoque enlève la contradiction. Or lorsque le catholique dit : « Une idole n'est pas Dieu, » il contredit le païen soutenant qu'une idole est Dieu. Donc le mot *Dieu* est dit de part et d'autre dans le même sens, c'est-à-dire d'une manière univoque.

2° Comme les idoles sont dieux par erreur et non selon la vérité, les plaisirs charnels sont le bonheur de la même manière. Or le mot *bonheur* est dit univoquement de la fausse et de la vraie félicité. Donc le mot *Dieu*

---

licet ipse Deus secundum rem non sit nec universalis, nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra sunt. Et tamen secundum rei veritatem est incommunicabile secundum quod dictum est de hoc nomine *sol*.

Ad tertium dicendum, quòd hæc nomina, *bonus*, *sapiens* et similia, imposita quidem sunt à perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas : non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolutè. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, *Deus*, impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continuè, ad significandam divinam naturam.

ARTICULUS X.

Utrùm hoc nomen, Deus, *univocè dicatur de Deo per participationem, secundum naturam et secundum opinionem.*

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd hoc nomen, *Deus*, univocè dicatur de Deo per naturam et per participationem, et secundum opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis; æquivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens : *Idolum non est Deus*, contradicit pagano dicenti : *Idolum est Deus;* ergo *Deus* utrobique sumptum, univocè dicitur.

2. Præterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem et non secundùm veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem et non secundum veritatem. Sed hoc nomen, *beatitudo*, univocè

(1) De his etiam supra, art. 5, ut et infra qu. 22, art. 4 ; et lib. I, *Sent.*, in *Prologo* art. 2, ad 2 ; et dist. 35, art. 4 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 32, 33, 34 ; et qu. 2, de verit., art. 11 ; et quæst. 7 de potent., art. 7 ; et *Dynam.* V, cap. 29

se dit univoquement des dieux par erreur et de Dieu selon la vérité.

3° Les noms univoques sont ceux qui ont le même sens. Or, quand le catholique dit : « Il y a un Dieu, » il entend un être tout-puissant et digne des plus grands honneurs; mais le gentil n'entend pas autre chose, quand il dit : « Une idole est Dieu. » Donc le mot *Dieu* est pris dans le même sens, c'est-à-dire univoquement, des deux côtés.

4° D'autre part, ce qui est dans la pensée est l'image de ce qui est dans la chose, comme le remarque le Philosophe. Or animal s'entend du lion vivant dans un autre sens que du lion peint; donc le mot *Dieu* se prend aussi dans un autre sens, c'est-à-dire équivoquement, quand on parle du vrai Dieu ou des faux dieux.

5° En outre, on ne désigne point ce qu'on ne connoît pas. Or le gentil ne connoît pas le vrai Dieu; donc quand il dit : « Une idole est Dieu, » il ne désigne pas le vrai Dieu. Mais le catholique le désigne dans cette affirmation : « Il y a un Dieu. » Donc le mot *Dieu* ne se dit pas univoquement, mais d'une manière équivoque, du vrai Dieu et des faux dieux.

(Conclusion. — Comme l'idée des êtres appelés *dieux* par participation ou par erreur dérive de l'idée de Dieu par sa nature, le mot qui les exprime ne s'entend, dans ces trois acceptions, ni univoquement, ni équivoquement, mais analogiquement.)

Il faut dire ceci : Dans les trois significations que nous avons indiquées, lorsque le mot *Dieu* désigne l'Être infini, les créatures qui lui ressemblent

---

dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera : ergo et hoc nomen, *Deus*, univocè dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

3. Præterea, univoca dicuntur quorum est ratio una (1). Sed catholicus, cùm dicit : *Unum esse Deum*, intelligit nomine Dei rem omnipotentem et super omnia venerandam; et hoc idem intelligit gentilis, cum dicit : *Idolum esse Deum*; ergo hoc nomen univocè dicitur utrobique.

4. Sed contra; illud, quod est in intellectu est similitudo ejus quod est in re, ut dicitur in 1. *Periherm.* (2). Sed *animal* dictum de animali vero et de animali picto, æquivocè dicitur : ergo hoc nomen, *Deus*, dictum de Deo vero et de Deo secundum opinionem, æquivocè dicitur.

5. Præterea, nullus potest signare id quod non cognoscit; sed gentilis non cognoscit veram Deitatem : ergo cùm dicit : *Idolum est Deus*, non signat veram Deitatem. Hanc autem signat catholicus dicens : « Unum esse Deum : » ergo hoc nomen *Deus*, non dicitur univocè, sed æquivocè de Deo vero et de Deo secundum opinionem (3).

Conclusio. — Cùm Deus participatè et æstimativè nonnisi ex veri Dei ratione intelligatur, hoc nomen *Deus*, de Deo participato, opinativè, et vero Deo, nec univocè, nec purè æquivocè, sed analogicè dicitur.

Respondeo dicendum, quòd hoc nomen, *Deus*, in præmissis tribus significationibus non accipitur neque univocè, neque æquivocè, sed analogicè. Quod ex hoc patet. Quia univocorum est omnino eadem ratio, æquivocorum est

(1) Vel plenius ex initio Categoriarum, *quorum commune nomen, et ratio essentiæ secundùm illud nomen eadem* (λόγος αὐτός).

(2) Seu περὶ ἑρμηνείας; vel de *interpretatione*, ut jam supra notatum art. 1.

(3) Minus videtur concludere superficie tenus quam proponat, quia tertiam significationem proposuit qua *Deus* accipitur pro Deo *secundum participationem*. Sed hæc æquivaleat quoad sensum includi potest in significatione *Dei secundum opinionem*, cum nec Deus participativè sit verus Deus; vel Deum tantùm *secundum opinionem* exprimere voluit, quia opponitur omnino vero Deo, non autem *Deus participativè*, qui propter quamdam imitationem perfectionum veri Dei sic appellatur.

et les idoles inventées par la superstition, il ne se prend ni univoquement ni équivoquement, mais analogiquement. En voici la raison. Les univoques ont absolument le même sens; les équivoques ont des sens absolument différents; et les analogues rentrent, par une de leurs significations, dans la définition du même mot pris dans un autre sens : ainsi le mot *être* dit de la substance sert à définir le même mot appliqué à l'accident; ainsi le qualificatif *sain* affirmé de l'animal explique *sain* attribué à l'urine et *sain* caractérisant le médicament, car les deux derniers sont, l'un le signe, l'autre la cause du premier. Il en est de même dans la question qui nous occupe : le mot *Dieu* attribué par nature, fixe la signification du même mot dit par participation ou par erreur; quand nous le donnons à une créature, nous signifions qu'elle participe à la ressemblance de la Divinité; et quand nous l'appliquons à une idole, nous désignons une chose que l'erreur élève à la dignité suprême. Ce nom renferme donc plusieurs significations qui rentrent les unes dans les autres; il est donc employé d'une manière analogue.

Je réponds aux arguments : 1° un nom se multiplie, non par les objets auxquels on l'attribue, mais par les sens qu'on lui prête. Ainsi, qu'on applique le mot *homme* à tort et à travers, à ceci ou à cela, il reste un; mais il deviendra multiple si on lui fait signifier tantôt une chose, tantôt une autre, aujourd'hui la nature humaine, demain une pierre, une maison, etc. Lors donc que le catholique dit : « L'idole n'est pas Dieu, »

---

omnino ratio diversa; in analogicis verò, oportet quòd nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in diffinitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti: sicut *ens* de substantia dictum, ponitur in diffinitione entis secundum quod de accidente dicitur : et *sanum* dictum de animali, ponitur in diffinitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina; huius enim sani, quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen, *Deus*, secundum quod pro Deo vero sumitur in ratione Dei, sumitur secundum quod dicitur *Deus* secundum opinionem vel participationem.

Cùm enim aliquem nominamus *Deum* secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei (1); similiter cùm idolum nominamus *Deum*, hoc nomine *Deus*, intelligimus significari aliquid, de quod homines opinantur quòd sit Deus, et sic manifestum et, quod alia est alia est significatio nominis : sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est, quod analogicè dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis prolationem, sed secundum significationem. Hocenim nomen, *homo*, de quocumque prædicetur, sive verè, sive falsè, dicitur uno modo; sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen, *homo*, intenderemus significare diversa : putà, si unus intenderet significare per hoc nomen, *homo*, id quod verè est homo, et alius intenderet significare eo dem nomine lapidem,

(1) Nempe quoad auctoritatem dominii, vel quoad bonitatis imitationem; ut *Genes.*, cap. VI: *Filii Dei* filii Seth propter illius probitatem, virtutem, pietatem; et *filii deorum* ab Aquila reddantur (υἱοὶ θεῶν) propter hebraicum *Eloim* in plurali; sed à Symmacho *filii dominantium vel potentium* (υἱοὶ δυναστευόντων), ut Hieronymus in traditionibus hebraicis ad eum locum notat : et expressiùs Theodoretus quæst. 47, *in Genesim*, ubi potiùs *Enos* filium Seth qui *primus cœpit vocare nomen Domini Dei*, ut ibidem dicitur, Deum à suis propter pietatem vocatum esse refert, ac ex Aquilæ versione confirmat, *cœpit vocari nomine Domini* : sic *Exod.*, VII, vers. 1, Moysi dictum : *Constitui te Deum Pharaonis* : quia ut cap. 2, lib. I, de *Abel et Caïn* Ambrosius loquitur, *humanæ dignitatem conditionis excessit*, etc. Sic *Exod.*, XXII, vers. 28 : *Diis non detrahes*, id est *Principibus populi* : ut et *Psal.* LXXXI : *Deus stetit in synagoga deorum, etc.*

Il contredit le païen qui soutient le contraire; car ils emploient l'un et l'autre le mot *Dieu* dans le même sens pour signifier l'Être infini. En effet, quand l'infidèle dit : « L'idole est Dieu, » il entend le Dieu par nature, et non les dieux par erreur; autrement il seroit dans le vrai, d'autant plus que les catholiques emploient eux-mêmes le mot *Dieu* dans le sens abusif, par exemple quand ils disent avec le Roi-Prophète, *Ps.* XCV, 5 : « Tous les dieux des nations sont des démons. »

2° et 3° Il faut répondre la même chose au deuxième et au troisième argument; car ils excipent des diverses applications du mot *Dieu*, et non de ses diverses significations.

4° *Animal*, dit d'un animal véritable et d'un animal peint, n'est pas employé d'une manière proprement équivoque. Aristote, dont on invoque le témoignage, a pris le mot *équivoque* dans un sens large, comme embrassant les analogues; car aussi bien les analogues peuvent, quelquefois, s'employer d'une manière équivoque.

5° Ni le catholique ni l'infidèle ne connoissent la nature divine telle qu'elle est en elle-même; mais l'un et l'autre la connoissent, comme nous l'avons dit tant de fois, sous quelques rapports, d'après l'idée de causalité, de prééminence et d'exclusion. Quand donc le païen dit : « S'il y avoit un homme qui n'eût aucune connoissance de Dieu, il ne le nommeroit pas, si ce n'est comme lorsque nous prononçons des noms sans les comprendre.

---

vel aliquid aliud. Unde patet quòd catholicus dicens : « Idolum non esse Deum, » contradicit pagano hoc asserenti, quia uterque utitur hoc nomine, *Deus*, ad significandum verum Deum. Cùm enim paganus dicit : *Idolum esse Deum*, non utitur hoc nomine secundum quod significat *Deum opinabilem* : sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur; ut cùm dicitur : *Omnes dii gentium dæmonia*.

Et similiter dicendum ad secundum et tertium. Nam illæ rationes procedunt secundum diversitatem prædicationis nominis, et non secundum diversam significationem.

Ad quartum dicendum, quòd *animal* dictum de animali vero et de picto, non dicitur purè æquivocè. Sed Philosophus largo modo accipit æquivoca, secundum quod includunt in se analoga; quia et *ens* quod analogicè dicitur, aliquando dicitur æquivocè prædicari de diversis prædicamentis.

Ad quintum dicendum, quòd ipsam naturam Dei, prout in se est neque catholicus, neque paganus cognoscit, sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiæ, vel remotionis, ut supra dictum est. Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen, *Deus*, cùm dicit : « Idolum est Deus, » in qua accipit ipsum catholicus, dicens : « Idolum non est Deus. » Si verò aliquis esset, qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi tantùm sicut proferimus nomina, quorum significationes ignoramus.

ARTICLE XI.

Le nom Celui qui est *est-il avant tous le nom propre de Dieu?*

Il paroît que le nom *Celui qui est* (Jéhovah) n'est pas avant tous le nom propre de Dieu. 1° Comme nous l'avons dit, le nom *Dieu* ne peut être communiqué. Or le nom *Celui qui est* peut être communiqué : donc il n'est pas avant tous le nom propre de Dieu.

2° L'Aréopagite dit, *Noms divins*, III : « Le mot *bon* caractérise excellemment tout ce que Dieu a produit. Or le propre de Dieu, c'est d'être le principe de toute chose. Donc *bon* est par excellence le nom propre de Dieu.

3° Tous les noms de Dieu doivent impliquer relation aux créatures, puisque nous ne le connoissons que par elles. Or le nom *Celui qui est* n'implique pas relation aux créatures; donc ce nom n'est pas plus que tous les autres le nom propre de Dieu.

Mais comme Moïse demandoit à Dieu quel nom il devoit lui donner auprès des Hébreux, Dieu répondit à Moïse, *Exode*, III, 14 : « Tu leur diras : Celui qui est m'a envoyé vers vous (1).

(1) Les principaux noms que l'Ancien Testament donne à Dieu sont *Elohim*, *Jéhovah*, *Adonai*, *Schaddai* et *Elohim Sabaoth*. *Elohim* est le premier nom de Dieu qu'on trouve dans la Bible. D'où vient-il ? Les orientalistes ne sont pas d'accord sur ce point; plusieurs, entre autre Michaelis, le font dériver de אֲלָהּ (Alah) qui veut dire en arabe *Deum coluit*, ou de אֵל (El), *obstupuit, tremuit*, אֱלָהּ (Eloah) dans la forme allongée, אֱלֹהִים (Elohim) au pluriel dit de majesté. D'après cette étymologie, *Elohim* implique une idée de crainte respectueuse, de

---

ARTICULUS XI.

Utrùm hoc nomen, Qui est, *sit maximè proprium nomen Dei.*

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd hoc nomen, *Qui est*, non sit maximè proprium nomen Dei. Hoc enim nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile, ut dictum est. Sed hoc nomen, *Qui est*, non est nomen incommunicabile : ergo hoc nomen, *Qui est*, non est maximè proprium nomen Dei.

2. Præterea, Dionysius dicit III cap. *de divin. Nomin.* quòd « boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum (2). » Sed hoc maximè Deo convenit, quòd sit universale rerum principium : ergo hoc nomen, *Bonum*, est maximè proprium Dei, et non hoc nomen, *Qui est*.

3. Præterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cùm Deus non cognoscatur à nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen, *Qui est*, nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen, *Qui est*, non est maximè proprium nomen Dei.

Sed contra est, quod dicitur *Exodi* III, quòd Moysi quærenti : « Si dixerint mihi, Quod est nomen ejus, quid dicam eis? respondit ei Dominus : Sic dices eis : Qui est misit me ad vos. » Ergo hoc nomen, *Qui est*, est maximè proprium nomen Dei.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, qu. 1, art. 1 et 3; ut et qu. 6, de potent., art. 1 ; et qu. 7, art. etiam 1, tum in corp., tum ad 1 ; et qu. 10, art. 1, ad 9 ; et super lib. Dionys. *de div. Nom.* cap. 5, litt. 3.

(2) Ut ex ipso capitis initio colligi potest, ubi expendendum proponit nomen boni tanquam perceptum quiddam (τῶν ὅλων τοῦ θεοῦ προόδων ἐκφαντορικόν *quod omnes Dei progressiones manifestat* : nimirum illas quibus ad creaturas progreditur, et quæ *ad extra* dici solent ; non autem illas quibus ipsæ personæ à se invicem in Trinitate per intellectionem vel amorem emanant, et quæ appellantur *ad intra* ; quia voluntariæ illæ non sunt, et si aliquo sensu sed longè differenti *progressiones boni* dici possunt, vel *emanationes*, ut modernus interpres vertit.

(CONCLUSION.— *Celui qui est* est par excellence le nom propre de Dieu.)

Il faut dire ceci : *Celui qui est* forme avant tous les autres noms le nom propre de Dieu, et cela pour trois raisons.

Premièrement, par sa signification. *Celui qui est* n'exprime pas une forme, mais l'être même. Puis donc que l'être de Dieu est son essence,

saint tremblement ; il suffiroit, au besoin, d'ouvrir la Bible pour s'en convaincre. *Job* dit, XXVIII, 28 : « Craindre le Seigneur (Elohim), voilà la sagesse. » *Prov.*, I, 7 : « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse. » *Ps.* II, 11 : « Servez le Seigneur avec crainte. » *Ps.* XXXIII, 11 : « Venez, mes enfants, je vous enseignerai la crainte du Seigneur. » *Jérémie*, XXXII, 40 : « Je mettrai ma crainte dans leur cœur, afin qu'ils ne s'éloignent pas de moi. » *Prov.*, XXIII, 17 : « Sois tout le jour dans la crainte du Seigneur. » Quant à la forme plurielle du mot, elle s'explique aisément. Comme Dieu renferme tout : qu'il est l'être, le mouvement et la vie de tout, il exprime sa substance au nom de tout, de manière à exprimer tout, comme le roi dit : « Nous voulons, » parce que sa volonté doit être la volonté de tous. Et quand il descend en lui-même, il y trouve pluralité ; délibérant dans les conseils éternels avec les personnes de sa nature, il dit, par exemple, *Gen.*, I. 26 : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ; » ou bien, *ibid.*, XI, 7 : Allons, descendons et confondons leur langue. »

D'après l'usage consacré par les auteurs inspirés de l'ancienne alliance, Elohim exprime la divinité en général, telle qu'elle a été plus ou moins connue chez « les peuples de toute langue et de toute tribu ; » c'est l'Etre nécessaire qui est au commencement, à la fin et toujours ; la substance infinie qui renferme tout ce qui est vrai, tout ce qui est bon, tout ce qui est grand ; la suprême puissance qui appelle les créatures par leur nom, dirige les astres à travers l'espace et gouverne le monde ; c'est le Dieu dont nous portons l'image gravée dans nos cœurs et que proclame par toute la terre la conscience universelle ; le Dieu dont les ineffables attributs « sont devenus visibles depuis la création, par les choses qui ont été faites (*Rom.*, I, 20) ; le Dieu qui se manifeste dans la nature, dans l'entendement et dans l'histoire du genre humain.

Jéhovah précise, individualise l'idée générale exprimée par *Elohim*. Ce mot יְהוָה a pour racine הָוָה (havah) être. Le verbe est au futur ou, selon plusieurs, à l'imparfait ; et voici comment Gesenius (édition de Rœdiger, 1845) détermine les fonctions de ce temps : « En hébreu, dit-t-il, l'imparfait désigne le passé, ce qui reste et ce qui doit arriver. » *Jéovah* marque donc la permanence de l'être dans les trois parties de la durée, c'est-à-dire dans l'éternité. On ne sait pas avec certitude quels étoient les points-voyelles, ni par conséquent la prononciation que les Hébreux donnoient à ce mot. Comme ils se rappeloient avec tremblement ces paroles du *Lévitique*, XXIV, 16 : « Celui qui blasphémera le nom du Seigneur mourra de mort, » ils remplaçoient dans la lecture *Jéhovah* par *Adonai*, se gardant religieusement de prononcer jamais le premier de ces noms, si ce n'est quand il étoit suivi immédiatement du second, auquel cas ils lui donnoient probablement les voyelles d'Elohim. Cela nous fait comprendre pourquoi ce nom porte la qualification d'*ineffable*. Les consonnes qui entrent dans sa composition sont au nombre de quatre, *J, h, v, h* : de là l'épithète de *tétragramme*, que saint Thomas lui donne avec les savants. On voit que le *h* final lui appartient comme élément essentiel, et qu'on ne peut le retrancher sans faute grave. P. Souciet prouve, dans une dissertation, que le *Jovis* des Latins vient du *Jéhovah* des Hébreux. Si nous ajoutions que le *j* a quelquefois le son du *g* dur, comme en espagnol, d'autres fois le son du *d* ou du *t* plus ou moins modifié, comme en italien et en anglois, on ne liroit peut-être pas avec trop de surprise que la racine *Jov* ou *Jéhovah* a produit, d'une part les mots *Gott*, *God* et *Gost*, qui signifient *Dieu* dans l'allemand et dans le bas-saxon ; d'une autre part, les mots Θεος, *Deus*, *Dio*, *Dios*, *Dieu*, qui dérivent les uns des autres. Nous nous contentons d'énoncer cette opinion comme une simple conjecture ; le temps ne nous permet pas d'apporter les preuves qui en font pour nous une vérité.

(CONCLUSIO. — Hoc nomen, *Qui est*, triplici ratione est maximè proprium nomen Dei.)

Respondeo dicendum, quòd hoc nomen, *Qui est*, triplici ratione est maximè proprium nomen Dei.

Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum *esse*. Unde cùm *esse* Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut suprà ostensum est : manifestum est quod inter alia nomina hoc

et qu'il a seul ce privilége, le nom dont il s'agit forme son nom propre par excellence.

Secondement, par son universalité. Tous les noms divins présentent une signification moins générale que *Celui qui est;* ou s'ils renferment au fond le même sens, toujours ils l'informent et le limitent en y joignant

C'est le maître du ciel et de la terre qui s'est donné lui-même le nom de Jéhovah. Comme Dieu déclaroit à Moïse qu'il l'enverroit à Pharaon pour tirer son peuple de l'Egypte, Moïse répondit à Dieu, *Exode*, III, 13 et suiv. : « J'irai donc vers les enfants d'Israël et je leur dirai : que vous direz aux enfants d'Israël : Celui qui est (אהיה Je suis) m'a envoyé vers vous. Et Le Dieu (Elohim) de vos pères m'a envoyé vers vous. Mais s'ils me disent : Quel est son nom? que leur répondrai-je? Et Elohim dit à Moïse : « Je suis celui qui suis. Voici, ajouta-t-il, ce Elohim dit encore à Moïse ; Jéhovah, le Dieu (Elohim) de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous : c'est le nom que j'ai dans l'éternité, et c'est ainsi qu'on m'appellera de génération en génération. »

Ce passage fait clairement ressortir le sens du mot qui nous occupe. *Jéhovah* est à *Elohim* comme le concret est à l'abstrait, le particulier au général ; il exprime non-seulement la nature infinie, mais l'unité suprême ; il dénote celui qui règne sur le monde comme un être déterminé, individuel, personnel ; il énonce le Dieu qui est « l'alpha et l'oméga.... et qui doit venir (*Apoc.*, I, 8) ; » le Dieu qui se manifeste, apparoît et se donne à l'homme à travers les âges ; le Dieu qui se fait connoître dans le buisson ardent, sur le Sinaï, par la révélation positive ; à l'aide de la parole ; le Dieu qui s'est réservé le peuple élu, l'a conduit dans la terre promise, instruit par ses prophètes et gouverné par ses lois ; enfin « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob (*Exode*, III, 15). » Lorsque le prophète Nathan annonça à David l'alliance que Dieu avoit faite avec sa maison, le saint roi s'écria, II *Rois*, VII, 22 et suiv. : « Vous êtes grand, Jéhovah Elohim ; car nul n'est semblable à vous, et il n'y a aucun Dieu (Elohim) que vous d'après tout ce que nous avons entendu de nos oreilles.... Car vous avez choisi votre peuple d'Israel comme le peuple éternel ; et vous, Jéhovah, vous êtes devenu leur Dieu (Elohim). Maintenant donc, Jéhovah notre Dieu, accomplissez pour jamais la parole que vous avez dite sur votre serviteur, et faites ainsi que vous avez parlé, afin que votre nom soit éternellement célébré et que l'on dise : Jéhovah, le Seigneur des armées, est le Dieu (Elohim) d'Israel. » On voit d'après cela que Jéhovah, désignant le Dieu d'Israel, est un nom propre, tandis que Elohim, exprimant la nature divine en général, est un nom commun ; aussi l'Ecriture sainte ne donne-t-elle jamais le premier de ces noms aux dieux étrangers, mais toujours le dernier. Nous pourrions citer à cet égard une foule de passages caractéristiques ; nous devons nous contenter d'un seul. Lorsque l'impie Achab avait mis à mort les prophètes du Seigneur et établi le culte de Baal à Samarie, Elie dit au peuple assemblé, III *Rois*, XVIII, 21 : « Jusques à quand boiterez-vous des deux côtés ? Si Jéhovah est Dieu, suivez-le ; et si Baal est Dieu (Elohim), ne suivez que lui. Et le peuple ne lui répondit pas. Elie dit encore au peuple : « Je suis demeuré seul d'entre les prophètes de Jéhovah, et les prophètes de Baal sont au nombre de quatre cent cinquante. Qu'on nous donne deux bœufs : qu'ils en choisissent un pour eux et que, l'ayant coupé en morceaux, ils le placent sur du bois sans mettre du feu dessous ; et moi je prendrai l'autre bœuf et, le plaçant sur le bois, je ne mettrai point non plus de feu dessous. Alors vous invoquerez le nom de votre Dieu (Elohim), et moi j'invoquerai le nom de Jéhovah ; et que le Dieu (Elohim) qui déclarera par le feu qu'il nous a exaucés, soit reconnu pour Dieu. Et tout le peuple répondit : La proposition est très-bonne. » Les prêtres de Baal préparèrent donc le sacrifice ; mais ils invoquèrent vainement leur Dieu, « personne ne répondit à leurs prières. » Alors Elie dressa un autel de douze pierres, et fit un fossé qui formoit un sillon tout autour ; puis il disposa le bois et les chairs de la victime, et fit jeter dessus de l'eau en si grande abondance que le fossé en étoit rempli ; puis s'approchant il dit : « Jéhovah, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, faites voir aujourd'hui que vous êtes le Dieu d'Israël, et que je suis votre serviteur, et que c'est par vos

---

maximè propriè nominat Deum. Unumquodque enim denominatur à sua forma.

Secundò propter ejus universalitatem Omnia enim alia nomina, vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen adduntaliquid supra ipsum secundum rationem, unde quodammodo informant et determinant ipsùm. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, secundum quod in se est, sed quemcumque modum deter-

quelque idée accessoire. Nous ne pouvons, dans l'état de la vie présente, connoître l'essence divine en elle-même, positivement ; et toutes les fois que nous déterminons le mode sous lequel nous la concevons, nous restons au-dessous de ce qu'elle est en réalité. D'après cela, moins les noms sont déterminés, plus ils sont absolus, généraux, plus ils expriment Dieu fidèle-

ordres que j'ai fait toutes ces choses. Exaucez-moi, Jéhovah, exaucez-moi, afin que ce peuple apprenne que vous êtes Jéhovah le vrai Dieu et que vous avez converti leur cœur. Et le feu de Jéhovah tomba et dévora l'holocauste et le bois et les pierres et la terre, et l'eau qui était sur le fossé. A la vue de ce prodige le peuple se prosterna le visage contre terre, et il dit : « Jéhovah est le vrai Dieu. Jéhovah est le vrai Dieu. »

Adonaï reproduit, en y ajoutant une idée nouvelle, l'idée qu'exprimait Jéhovah et Elohim. Puisque Dieu s'étoit réservé Israël pour son héritage et sa possession, il étoit le roi de ce peuple. Il le déclare lui-même dès le commencement de la loi : « Vous avez vu, dit-il aux descendants d'Abraham, *Exod.*, XIX, 4, ce que j'ai fait aux Egyptiens, et comment je vous ai portés sur des ailes d'aigles, et je vous ai pris pour moi. Si vous obéissez à ma voix et que vous gardiez mon alliance, vous serez mon propre bien choisi d'entre tous les peuples, car toute la terre m'appartient ; et vous serez un *royaume* sacerdotal et une nation sainte. » Et Gédéon dit au peuple, *Juges*, VIII, 23 : « Je ne vous dominerai point, mais Jéhovah vous dominera. Et son empire ne connoît pas de bornes, il s'étend d'un bout à l'autre du monde : « Chantez notre Dieu, s'écrie le Prophète-Roi, *Ps.* XLVI, 6, chantez ; célébrez le Seigneur, célébrez notre roi. Parce que Dieu est le Roi de la terre : Chantez, comprenez ses merveilles. Dieu règne sur les nations, il est assis sur le trône de sa sainteté, etc. » d'Après cela, *Adon*, Seigneur, à l'ancienne forme du pluriel *Adonaï*, souverain Seigneur, désigne le suprême dominateur qui règne au ciel et sur la terre, qui brise les rois comme l'argile du potier, à qui appartient la majesté, l'empire et l'indépendance.

Mais si Adonaï est le roi d'Israël, il doit tenir les promesses de son alliance, protéger son peuple, le délivrer du péril et l'affermir sur la terre. Voilà ce qu'exprime *El Schaddai* : le souverain Bienfaiteur qui donne la rosée du ciel et la graisse de la terre, le divin Libérateur qui conduit aux portes de l'enfer et en ramène, le Seigneur juste et miséricordieux qui a multiplié la postérité d'Abraham comme le sable de la mer et élevé la maison de David sur des fondements et sûrs.

Enfin *Elohe Sabaoth* ou *Jéhovah Sabaoth* révèle la puissance avec laquelle *El Schaddai* protége son peuple : c'est le Seigneur Dieu des armées, le souverain Maître qui commande aux puissances du ciel et de la terre, le monarque invincible qui a fait triompher Israël de tous ses ennemis : miracle non moins éclatant que la perpétuité de l'Eglise.

Les noms de Dieu suivent dans leur développement, comme le remarque M. Standenmeyer, les diverses phases de la révélation. Dans les premiers âges du monde, sous la tente des patriarches, c'est l'idée naturelle du souverain Etre qui éclaire l'intelligence humaine au milieu de la nuit du péché : « Jacob éleva un autel, dit la *Genèse*, XXXIII, 20, et invoqua le Seigneur le Dieu fort d'Israël (El Elohe Israël). » Et quand le Très-Haut voulut accomplir son alliance avec la race de Jacob, lui donner sa loi sainte, en faire son héritage et son royaume il dit à Moïse, *Exod.*, VI, 2 : « Je suis Jéhovah. C'est moi qui ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob ; mais je ne leur ai point manifesté mon nom Jéhovah. » Quand il eut délivré son peuple de la servitude, il régna plein de gloire et de majesté, comme le souverain Adonaï ; puis, bénissant la moisson de ses serviteurs et brisant la tête de ses ennemis, il montra qu'il est le protecteur suprême et le Seigneur Dieu des armées. Elohe Sabaoth, Schaddai et Adonaï expriment les œuvres que Jéhovah a opérées dans Israël, et Elohim dans le monde entier.

Comme le christianisme n'est pas renfermé, ainsi que l'étoit le mosaïsme, dans les limites d'un peuple ; comme il franchit dans sa force d'expansion les montagnes et les mers et qu'il

---

minet circa id quod de Deo intelligit, deficit à modo quo Deus in se est. Et ideo quantò aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tantò magis propriè dicuntur de Deo à nobis. Unde et Damascenus dicit, quòd «principalius omnibus quæ de Deo dicuntur nominibus, est *Qui est* : Totum enim in seipso comprehendens habet ipsum *esse* velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum.» Quoibet enim alio nomine determi-

ment, proprement. C'est pourquoi saint Jean Damascène dit, *Foi orth.*, I, 12 : « Le premier nom de Dieu, c'est *Celui qui est* ; car il renferme l'être tout entier, comme l'océan sans bornes et sans rivages de la substance. » Tous les autres noms précisent quelque mode de la substance, mais le nom dont il s'agit n'en précise aucun ; il les laisse tous indéterminés, et c'est ainsi qu'il exprime « l'océan sans bornes et sans rivages de la substance. »

Troisièmement, par l'idée accessoire qu'il ajoute à sa signification principale. *Celui qui est* signifie non-seulement l'être, mais l'être toujours présent : idée qui convient admirablement à Dieu, puisque son existence n'a ni passé ni futur, comme le dit saint Augustin.

Je réponds aux arguments : 1° soit que l'on envisage le nom *Celui qui est* dans son origine, comme venant d'être ; soit qu'on le considère dans sa signification, tel que nous l'exposions à l'instant même, il désigne plus proprement son objet que le nom *Dieu* ; mais si on le considère dans le sens qu'on a voulu lui donner, *Dieu* l'exprime d'une manière plus spéciale et plus exclusive, car ce mot a été formé pour désigner la nature infinie. Enfin le nom tétragramme (Jéhovah) est le nom le plus propre qu'on puisse donner à l'Être suprême, puisqu'on l'a réservé pour représenter à l'esprit la substance incommunicable, singulière, si l'on nous passe le terme, de la Divinité.

2 *Bon* est le principal nom de Dieu quand on le considère relativement, comme cause, mais non lorsqu'on l'envisage absolument, dans son essence ; car l'idée de l'être absolu précède l'idée de cause.

n'a d'autres bornes que le monde, puisqu'il est catholique, universel, l'Eglise ne reproduit point la différence qui distinguoit Jéhovah de Elohim dans l'Ancien Testament. « Dieu est-il le Dieu des Juifs seuls, demande saint Paul, *Rom.*, III, 29 ? Ne l'est-il pas aussi des Gentils ? Oui, certes des Gentils aussi. » Le nom *Dieu* n'est pas un nom propre. l'idée de Adonaï est reproduite dans plusieurs passages du Nouveau Testament, par exemple dans celui-ci, *1 Tim.*, VI, 15 : « L'heureux et seul puissant, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, qui a seul l'immortalité et qui habite une lumière inaccessible ; qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir, à qui honneur et empire éternel. »

« Tu ne prendras pas en vain le nom du Seigneur ton Dieu (*Exod.*, XX, 7.) — « Celui qui le blasphème mourra de mort (*Lévit.*, XXIV, 16.). » — « Que le nom du Seigneur soit béni (*Job*, I, 21). » — « Notre cœur met sa joie dans le Seigneur, et notre espérance est dans la sainteté de son nom (*Ps.* XXXII, 21). »

---

natur aliquis modus substantiæ rei, sed hoc nomen, *Qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminatè ad omnes, et sic nominat ipsum *pelagus substantiæ infinitum*.

Tertiò verò ex ejus consignificatione. Significat enim esse in præsenti : et hoc maximè propriè de Deo dicitur, cujus *esse* non novit præteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in quarto de *Trin.*

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc nomen, *Qui est*, est magis proprium nomen Dei, quàm hoc nomen *Deus*, quantum ad id à quo imponitur, scilicet ab *esse*, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est. Sed quantum ad id ad quod significandum est impositum, est magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium est nomen *tetragrammaton*, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem et (ut sic liceat loqui) singularem.

Ad secundum dicendum, quòd hoc nomen, *Bonum*, est principale nomen Dei, in quantum est causa, non tamen simpliciter ; nam *esse* absolutè, præintelligitur causæ.

3° Rien n'exige que tous les noms divins signifient quelque rapport du Créateur avec ses ouvrages; la nature de nos connoissances demande seulement qu'ils aient été imposés d'après quelques-unes des perfections infinies manifestées dans les créatures. Or la première de ces perfections, c'est l'être, d'où vient le nom *Celui qui est.*

ARTICLE XII.

Peut-on former sur Dieu des propositions affirmatives?

Il paroît qu'on ne peut former sur Dieu aucune proposition affirmative. 1° L'Aréopagite dit, *Hiér. cél.*, II : « A l'égard de Dieu, les négations sont vraies, mais les affirmations sont inexactes. »

2° Boëce dit aussi, *De la Trin.*: « Une forme simple ne peut être le sujet d'aucune proposition. » Or Dieu est la forme simple par excellence, comme nous l'avons prouvé; donc il ne peut être le sujet d'aucune proposition. Mais tout ce dont on affirme quelque chose devient le sujet d'une proposition; donc on ne peut formuler aucune proposition affirmative à l'égard de Dieu.

3° Quand l'esprit conçoit une chose autrement qu'elle n'est, il tombe dans le faux. Or l'être de Dieu est absolument simple, comme nous l'avons prouvé plus haut; et quand l'esprit forme une proposition affirmative, il conçoit quelque chose de composé (1). Donc on ne peut former sur Dieu de proposition affirmative sans tomber dans le faux.

Mais ce qui est de foi ne peut être erroné. Or une foule de propositions

(1) Savoir, l'idée du sujet et celle de l'attribut réunies dans une seule par la copule.

Ad tertium dicendum, quòd non est necessarium, quòd omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas, sed sufficit quòd imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas: inter quas prima est ipsum *esse*, à quo sumitur hoc nomen, *Qui est.*

ARTICULUS XII.

Utrùm propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd propositiones affirmativæ non possint formari de Deo. Dicit enim Dionysius II, cap. *cælestis Hier.*, quòd « negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ. »

2. Præterea, Boëtius dicit in *lib. de Trin.*, quòd «forma simplex subjectum esse non potest; » sed Deus maxime est forma simplex, ut supra ostensum est : ergo non potest esse subjectum. Sed omne illud, de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum : ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Præterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quàm sit, est falsus: sed Deus habet *esse* absque omni compositione, ut supra probatum est (2). Cùm igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione videtur quod propositio affirmativa verè de Deo formari non possit.

Sed contra est, quòd fidei non subest falsum (3); sed propositiones quædam affirmativæ

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 4, quæst. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 36, rursusque lib. I, *Sent.*, dist. 22, art. 2, ad 1; et dist. 34, qu. 3, art. 1, in corp.; et quæst. 7, de potent., art. 5, ad 1.

(2) Nimirum quæst. 3, art. 7, sicut et quòd sit *forma simplex* qualis indicabatur paulò ante.

(3) Nec subesse omnino potest, etiam per extraordinariam et absolutam Dei potentiam, ut 2, 2, qu. 1, art. 3, ex professo dicetur; cùm fallere vel falli Deum oporteret, quod utrolibet modo absolutè repugnat, quia vel omni sciens non esset vel non bonus.

affirmatives sont de foi, comme celles-ci : « Dieu est triple et un, — Dieu est tout-puissant (1). » Donc on peut former des propositions affirmatives à l'égard de Dieu.

(Conclusion. — Comme l'esprit humain ne connoît pas Dieu d'une manière conforme à son unité, mais sous des idées diverses, il peut former à son égard des propositions affirmatives.)

Il faut dire ceci : On peut former sur Dieu des propositions affirmatives, deux mots vont le faire comprendre. Lorsque nous formulons une proposition affirmative, l'attribut et le sujet doivent énoncer des choses identiques dans la réalité et diverses dans l'idée : règle qui s'observe sans exception, rigoureusement, soit avec les attributs accidentels, soit avec les attributs essentiels. Ainsi, dans cette proposition : « L'homme est blanc, » les choses exprimées par les deux termes sont identiques réellement, puisqu'elles existent dans le même sujet ; mais elles diffèrent rationnellement, puisqu'elles offrent des idées distinctes. Ainsi, dans cette autre proposition : « L'homme est un animal, » le même suppôt renferme deux choses différentes sous une même idée : la nature sensible qui forme l'animal, et la nature rationnelle qui constitue l'homme ; si bien qu'ici encore le sujet et le prédicat sont une seule et même chose dans la réalité, mais deux choses différentes dans l'idée. Et la loi que nous venons de poser, on la retrouve jusque dans les propositions qui affirment les deux termes l'un de l'autre (2) ; car l'intelligence prend le sujet

(1) L'Ecriture sainte nous offre à chaque page de semblables propositions. *Isaie*, LV, 7 : « Le Seigneur est riche en miséricorde. » *Ps.* CXLIV, 3 et suiv. : « Jéhovah est grand et au-dessus de toute louange, il n'a point de bornes à sa grandeur... Le Seigneur est plein de clémence et de compassion ; il est lent à s'irriter et prodigue de miséricorde... Il est fidèle dans toutes ses paroles, et saint dans toutes ses œuvres. Il soutient ceux qui chancellent, et relève ceux qui tombent, etc., etc. »

(2) Comme dans celle-ci : « Les avocats sont toujours les avocats. »

---

subduntur fidei, utpote quòd «Deus est Trinus et unus, et quòd est omnipotens:» ergo propositiones affirmativæ possunt verè formari de Deo.

(Conclusio.—Cùm humanus intellectus nequeat Deum, ut unus est, cognoscere, sed sub diversis rationibus, multas de ipso propositiones affirmativas veras formare potest.)

Respondeo dicendum, quòd propositiones affirmativæ possunt verè formari de Deo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quòd prædicatum et subjectum significent idem secundum rem aliquo modo (1), et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quàm in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim, quòd « homo et albus » sunt idem subjecto, et differunt ratione, alia enim est ratio hominis et alia ratio albi. Et similiter cùm dico: «Homo est animal;» illud enim ipsum quod est homo, verè animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, à qua dicitur *animal*, et rationalis, à qua dicitur homo. Unde et hic etiam prædicatum et subjectum sunt idem supposito, sed diversa ratione. Sed in propositionibus, in quibus idem prædicatur de seipso, hoc aliquo modo inve-

(1) Putà materialiter tantùm, non formaliter. Nam realiter formaliter secundum essentiam homo ab albo distinguitur, licèt identitate materiali unum cum illo constituat, sicut *subjectum et ens in subjecto*. Unde quod subjungitur *ea differre ratione*, non est logicè tantùm intelligendum quasi per solam intellectûs considerationem differant, sed physicè per suas alterutras essentiales rationes, ut et in similibus respectivè.

pour en faire le suppôt, et l'attribut pour en faire la nature de la forme existant dans le même suppôt ; tout cela d'après l'axiome, que les attributs s'affirment formellement et les sujets matériellement. Or, dans toute proposition, la différence des idées se trouve représentée par la dualité du sujet et du prédicat, et l'identité des choses a son signe dans leur union à l'aide de la copule.

Appliquons ces principes à notre question. Bien que Dieu soit un et simple en lui-même, nous le concevons sous des idées multiples, parce que nous ne pouvons le concevoir tel qu'il est dans sa nature; mais nous savons que ces idées diverses ont pour objet une substance une et simple. Eh bien, la pluralité des concepts est représentée par la pluralité du sujet et de l'attribut, et l'unité de la substance l'est par l'unité de la proposition.

Je réponds aux arguments : 1° l'Aréopagite dit que les affirmations relatives à Dieu sont inexactes, ou impropres d'après une autre version, parce qu'aucun nom ne convient à l'Être infini par le mode de sa signification.

2° Nous ne pouvons concevoir les formes simples telles qu'elles sont en elles-mêmes; mais nous les concevons à la manière des choses composées, grâce aux idées qu'expriment ces deux termes, articuler des propositions affirmatives sur la forme simple.

3° « Quand l'esprit connoît une chose autrement qu'elle n'est, il tombe

---

nitur: in quantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi; quod verò ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis, secundum quòd dicitur quòd « prædicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter. » Huic verò diversitati quæ est secundum rationem, respondet pluralitas prædicati et subjecti: identitatem verò rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem in se consideratus est omnino unus et simplex : sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quòd non potest ipsum, ut in seipso est, videre. Quamvis autem intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quòd omnibus suis (1) conceptionibus respondet una et eadem res simplex. Hanc ergo pluralitatem, quæ est secundum rationem, repræsentat pluralitas prædicati et subjecti : unitatem verò repræsentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius dicit affirmationes de Deo esse *incompactas* vel *inconvenientes* secundum aliam translationem (2), in quantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est (*art.* 3).

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes secundum quod in seipsis sunt comprehendere; sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subjicitur, et est aliquid quod inest; et ideò apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum, quòd hæc propositio:

(1) Hoc est, *suimet intellectûs* activo sensu, nempe quibus concipit. Vel passivè acceptis, hoc est Dei, quibus ipsemet concipitur; minùs latinè pro *ipsius*.

(2) Quæ legitima sola et congruens, ex græco ἀνάρμοστοι, vel *non convenientes*, ut modernus interpres quoque reddit; seu *incongruæ*, ut alius; et reddi potest *non consonantes*, per metaphoram ab harmonia inconcinna in qua voces invicem non concordant. Sic enim appellantur, quasi non tales quæ aptari vel convenire Deo possint, juxta sensum hic explicatum, licèt aliquo modo et secundùm alium sensum priùs etiam indicatum non incongruè conveniant. Nec *incompacta* hoc significat nisi valde obtorto sensu, quasi *male compositæ* dicantur, quantumvis ἀνάρμοστοι significare possit *incompactas*, ut cum pars una non cohæret alteri, etc.

dans le faux : » cette proposition renferme une équivoque. En effet, l'adverbe *autrement* qualifie concevoir, ou relativement à l'objet, ou relativement au sujet. D'abord, si relativement à l'objet, la proposition est vraie ; car elle signifie : « Lorsque l'esprit conçoit qu'une chose est autrement qu'elle n'est, il tombe dans le faux. » Mais cela n'a pas lieu dans le cas dont il s'agit : lorsque nous affirmons telle ou telle chose de Dieu, nous ne le concevons pas comme un être composé, mais comme un être simple. Ensuite, si l'adverbe *autrement* qualifie concevoir par rapport au sujet, la proposition n'est plus vraie; car elle signifie alors : « Quand l'esprit ne conçoit pas les choses par un acte semblable à leur nature, il tombe dans le faux. « Autre est le mode de comprendre pour l'intelligence, autre le mode d'être pour les choses. Ainsi notre esprit conçoit immatériellement les êtres matériels qui sont au-dessous de lui, non pas qu'il les croie exempts de matière, mais parce que le mode de ses conceptions se trouve hors de cette entité. Semblablement, lorsqu'il conçoit les êtres simples qui sont au-dessus de lui, il les conçoit selon le mode de son existence, c'est-à-dire d'une manière composée, bien qu'il n'ignore pas que ces êtres sont absolument simples. Voilà comment nous ne tombons pas dans le faux, quand nous formons sur Dieu des propositions composées.

QUESTION XIV.

De la science de Dieu.

Après avoir discuté les choses qui regardent la substance de Dieu, nous devons traiter de ses opérations.

Et comme il y a des opérations qui restent dans le sujet, tandis que les

---

« Intellectus intelligens rem aliter quàm sit, est falsus, » est duplex, ex eo quòd hoc adverbium *aliter* potest determinare hoc verbum *intelligens* ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est ; et est sensus : « Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quàm sit, falsus est. » Sed hoc non habet locum in proposito ; quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si verò ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quòd intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter : non quòd intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cùm intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet compositè, non tamen ita quòd intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

QUÆSTIO XIV.

De scientia Dei, in sexdecim articulos divisa.

homo.

ens in subjecto. ationem eorum quæ ad divi-
quasi per solam inte tinent, restat consideran-
rationes, ut et in sin. dum de his quæ pertinent ad operationem ipsius.
Et quia operatio quædam est quæ manet in

autres se produisent au dehors, nous parlerons d'abord de sa science et de sa volonté qui sont des actes intérieurs, puis de sa toute-puissance qui est considérée comme le principe des actes extérieurs.

D'un autre côté, savoir c'est vivre en quelque sorte : nous devrons donc nous occuper aussi de la vie de Dieu.

De plus, la science a le vrai pour objet : de là pour nous l'obligation de rechercher la nature de la vérité et de l'erreur.

Enfin, comme le connu est dans le connoissant, comme d'ailleurs les types des choses dans l'intelligence infinie s'appellent idées, nous ajouterons au traité de la science quelques considérations sur ce dernier sujet.

A l'égard du premier point que nous avons énoncé, seize questions se présentent : 1° Dieu a-t-il la science? 2° Dieu se connoît-il? 3° Dieu se comprend-il lui-même? 4° La science de Dieu est-elle sa propre substance? 5° Dieu connoît-il les autres êtres? 6° Dieu connoît-il les autres êtres d'une manière particulière? 7° La science de Dieu est-elle discursive? 8° La science de Dieu est-elle la cause des choses? 9° Dieu connoît-il les choses qui ne sont pas? 10° Dieu connoît-il les maux? 11° Dieu connoît-il les choses particulières? 12° Dieu connoît-il les infinis? 13° Dieu connoît-il les futurs contingents? 14° Dieu connoît-il les propositions? 15° La science de Dieu est-elle variable? 16° Dieu connoît-il les choses spéculativement ou pratiquement?

---

operante, quædam verò quæ procedit in exteriorem effectum; primò agemus de scientia et voluntate quam *intelligere* in intelligente est, et *velle* in volente, et postmodum de potentia Dei, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis.

Quia verò *intelligere*, quoddam *vivere* est: post considerationem divinæ scientiæ, considerandum est de vita divina. Et quia scientia verorum est (1), erit etiam considerandum de veritate et falsitate.

Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente *ideæ* vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adjungenda consideratio de ideis.

Circa scientiam verò quæruntur sexdecim : 1° Utrùm in Deo sit scientia. 2° Utrùm Deus intelligat se ipsum. 3° Utrùm comprehendat se. 4° Utrùm suum *intelligere* sit sua substantia. 5° Utrùm intelligat alia à se. 6° Utrùm habeat de eis propriam cognitionem. 7° Utrùm scientia Dei sit discursiva. 8° Utrùm scientia Dei sit causa rerum. 9° Utrùm scientia Dei sit eorum, quæ non sunt. 10° Utrùm sit malorum. 11° Utrùm sit singularium. 12° Utrùm sit infinitorum. 13° Utrùm sit contingentium futurorum. 14° Utrùm sit enuntiabilium. 15° Utrùm scientia Dei sit variabilis. 16° Utrùm Deus de rebus habeat speculativam scientiam, vel practicam.

(1) Insinuatur lib. II, *de Anima*, text. 13, ubi dicitur quòd cùm *vivere* possit multipliciter intelligi, sufficit unus modus ut res aliqua vivat, scilicet *intellectus, vel sensus*, etc. Et ex lib. XII, *Metaph.*, text. 39, vel c. 7, ubi dicitur intellectûs operatio vita esse; indeque concluditur quòd quia Deus est optima et summum intelligens ac in actu intelligendi semper existens, est etiam *optimum, summum et sempiternum vivens;* ut et illius vita propter delectationem intellectus ipsius est optima et perpetua, non sicut nos qui non semper intelligimus vel non semper intelligendo delectamur.

ARTICLE I.

La science est-elle en Dieu?

Il paroît que la science n'est pas en Dieu. 1° La science est une habitude. Or l'habitude ne peut être en Dieu, puisqu'elle est le milieu entre la puissance et l'acte. Donc la science n'est pas en Dieu.

2° Comme la science réside dans les conclusions, elle est une connoissance produite par une cause, savoir par la vue des premiers principes. Or rien de ce qui est produit par une cause ne peut être en Dieu : donc la science n'est pas en Dieu.

3° Toute science est ou générale ou particulière; or il n'y a en Dieu rien de particulier ni rien de général : donc la science n'est pas en Dieu.

Mais saint Paul dit, *Rom.*, XI, 33 : « O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu (1)! »

(Conclusion.— Puisque Dieu est absolument immatériel, la science est en lui de la manière la plus parfaite.)

Il faut dire ceci : Dieu a la science au plus haut degré de perfection.

1) Le mot *science* peut se prendre de deux manières : dans le sens large, pour désigner une connoissance quelconque, pourvu qu'elle soit indubitable; ensuite dans le sens propre, pour exprimer une connoissance certaine, évidente et déduite des premiers principes. Or notre saint auteur emploie le mot *science* dans ces deux acceptions; il prouve que Dieu connoît, de la manière la plus parfaite, toutes les choses en elles-mêmes et dans leurs premières causes.

Vasquès dit que Dieu n'a pas la science proprement dite, pourquoi? Pour deux raisons : d'abord parce que cette science implique la connoissance de l'effet par la cause et conséquemment par succession; ensuite, parce qu'elle va du connu à l'inconnu. Cela ne mérite, nous devons le dire, aucune réponse : est-ce donc que Dieu ne peut pas connoître l'effet et la cause en même temps? est-ce donc que l'inconnu existe pour lui?

Qu'on nous dise, au reste, si toute science, et par conséquent la science proprement dite, n'est pas comprise dans les passages suivants. *Esther*, XIV, 14 : « Seigneur, qui avez la science de toute chose, et qui savez que je hais la gloire des impies. » *Eccli.*, XLII, 19 : « Le Seigneur connoît toute science. » *Coloss.*, II, 3; « En qui (Jésus-Christ) sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science. »

ARTICULUS I.

Utrùm in Deo sit scientia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est, qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum : ergo scientia non est in Deo.

2. Præterea, scientia (cùm sit conclusionum) est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo : ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea, omnis scientia vel universalis, vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet; ergo in Deo non est scientia.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom.* XI: « O altitudo (2) divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei! »

(Conclusio. — Cùm Deus sit omnino immaterialis, in ipso scientia est perfectissimo modo.)

Respondeo dicendum, quòd in Deo perfectissimè est scientia. Ad cujus evidentiam consi-

(1 De his etiam I, *Sent.*, dist. 15, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 42, et qu. 81, de potent., art. 5; et *Opusc.* 3, cap. 28 et 35, et in lib. XII, *Metaph.*, lect. 6, comment. 5 et 6.

(2) *Sublimitatem* explicare videtur ibi S. Thomas, optimo quidem sensu propter excellentiam scientiæ divinæ omnem aliam excedentis : *Profunditatem* tamen pro qua sæpè ponitur *altitudo*, vox græca significat ὦ βάθος ad quam alludit quoque illud *Ecclesiastæ* VII, vers. 25, quod et ibidem refert S. Thomas, *alia profunditas*, etc.

Les êtres qui ont la connoissance et ceux qui ne l'ont pas se distinguent en ceci, que les derniers n'ont que leur propre forme, tandis que les premiers peuvent avoir de plus la forme d'autres choses, car le connu est par son image dans le connoissant. On voit par là que la nature des êtres privés de l'intelligence est plus restreinte et plus limitée; celle des êtres intelligents, au contraire, plus grande et plus étendue; d'où le mot du Philosophe : « L'âme est toute chose, s'il est permis de parler ainsi. » Or ce qui resserre et comprime la forme, c'est la matière; et voilà pourquoi nous avons dit précédemment que plus les formes sont immatérielles, plus elles s'approchent d'un certain infini. L'immatérialité est la condition de la connoissance, ces deux choses marchent d'un pas égal sur la même ligne. Les plantes ne connoissent pas, dit Aristote, parce qu'elles sont tout matière; les sens connoissent, parce qu'ils reçoivent les images des choses sans matière; l'intelligence connoît plus parfaitement, parce qu'elle est séparée par une plus grande distance de la matière. Or Dieu est souverainement immatériel, il a donc la connoissance et par conséquent la science au suprême degré.

Je réponds aux arguments : 1° Comme toute chose existe en Dieu suréminemment, quand on lui attribue des noms empruntés aux perfections finies, il faut retrancher de leur signification tout ce qu'ils renferment de relatif aux créatures, d'imparfait. Ainsi la science n'est pas dans Dieu, comme dans l'homme, habitude ou qualité, mais substance et acte pur.

2° Tout ce qui est multiple et divisé dans les créatures est un et simple

---

dorandum est, quòd cognoscentia à non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia *non cognoscentia* nihil habent nisi formam suam tantum; sed *cognoscens* natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quòd natura non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura verò rerum cognoscentium [illegible] et extensionem, propter quod dicit Philosoph. III, *de Anima* : « Quod anima est quodammodo omnia (1). » Coarctatio autem formæ est per materiam : unde cùm supra diximus, quòd formæ secundum quòd sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur, quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II, *de Anima* dicitur, quod plantæ non cognoscunt (2) propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est à materia, et immixtus, ut dicitur in III, *de Anima*. Unde cùm Deus sit in summo immaterialitatis (ut ex superioribus patet), sequitur quòd ipse sit in summo cognitionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia perfectiones procedentes à Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo (ut supra dictum est), oportet quòd quandocumque nomen sumptum à quacumque perfectione creaturæ, Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturæ. Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia et actus purus.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ sunt di-

(1) Colligitur ex textu 37, vel cap. 8, ubi etiam expressius dicitur quòd *sit omnia quodammodo entia* (τὰ ὄντα πάντα) etc.

(2) Seu non sentiunt, nam græcum οὐκ αἰσθάνεται) ut cap. 12, text. 124, videre est. Appendix autem sequens colligitur ex textu 4, sive cap. 4, lib. III, *de Anima* ubi dicitur id quod omnia intelligit, *immixtum esse oportet* (ἀμιγῆ εἶ), ut scilicet omnium formas recipere indifferenter possit; ac ex Anaxagora id refertur.

dans Dieu, comme nous l'avons dit plus haut. Or l'homme a des connoissances diverses selon les divers objets qu'il connoît : on dit qu'il a l'intelligence, en tant qu'il connoît les principes ; la science, en tant qu'il connoît les conclusions ; la sagesse, en tant qu'il connoît les causes les plus élevées ; enfin le conseil et la prudence, en tant qu'il connoît la règle des actes humains : mais toutes ces choses, Dieu les connoît, comme nous le verrons plus tard, en vertu d'une seule et même connoissance, par un acte simple. On peut donc donner à la science divine tous les noms que nous déclinions à l'instant même, pourvu qu'on écarte ce qu'ils ont d'imparfait pour ne retenir que les perfections qu'ils expriment. C'est ainsi que Job dit, XII, 13 : « En Dieu réside la sagesse et la force, il a le conseil et la prudence. »

3. La science suit le mode du sujet qui la possède, car le connoissant renferme le connu selon le mode de sa nature. Puis donc que le mode de l'essence infinie appartient à un ordre incomparablement plus élevé que le mode de l'essence finie, la science de Dieu n'est pas, comme la science des créatures, générale ou particulière, habitude ou puissance ; elle n'implique aucune de ces conditions limitées.

ARTICLE II.

Dieu se connoît-il lui-même ?

Il paroît que Dieu ne se connoît pas lui-même. 1° Il est dit au *Livre des Causes*, XIII : « Tout être qui se connoît retourne à son essence après

---

visim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unitè, ut supra (1) dictum est. Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quòd cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam verò, secundum quòd cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quòd cognoscit causam altissimam ; consilium vel prudentiam, secundum quòd cognoscit agibilia : sed hæc omnia Deus unâ et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest : ita tamen, quòd ab unoquoque eorum secundum quòd in divinam prædicationem venit, secludatur quicquid imperfectionis est, et retineatur quicquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur *Job.*, XII : « Apud ipsum est sapientia et fortitudo (2), et ipse habet consilium et intelligentiam. »

Ad tertium dicendum, quòd scientia est secundum modum cognoscentis : scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo cùm modus divinæ essentiæ sit altior, quam modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creatæ scientiæ, ut scilicet sit universalis, vel particularis, vel in habitu, vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus intelligat se.

Ad secundum sic proceditur (3). Videtur quòd Deus non intelligat se. Dicitur enim in lib. *de Causis* (prop. 13.), « quòd omnis sciens,

(1) Non sicut priùs, qu. 3; sed quæst. 13, art. 4, in corp., et ad 3. Appendix autem quæ ad 1, notatur superiùs ; tum ex ejusdem quæstionis 13, articulo 5; tum etiam ex quæstione 4, art. 2, colligitur, non sicut priùs rursum quæst. 6, art. 4.

(2) Sive δυναμις apud 70, id est *potentia* vel *virtus*, ut redditur in Sixtiana Editione vers. 13. Sed in eumdem sensum redit ac *fortitudo spiritualis*, vel una ex alia sequitur.

(3) De his etiam qu. 2, de verit., art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 47 et 48, et lib. IV, cap. 11 ; ut et I, *Sent.*, dist. 25, art. 2, et in lib. XII, *Metaph.*, lect. 8.

en être sorti. » Or Dieu ne sort pas de son essence, puisqu'il n'éprouve aucun mouvement : donc il ne peut retourner à son essence, donc il ne se connoît pas lui-même.

2° Selon le Philosophe, connoître, c'est être passif et mû ; de plus, la science implique assimilation à l'objet et la chose sue devient une perfection de celui qui sait. Or rien n'est passif, ni mû, ni perfectionné par sa propre action, et nul être ne s'assimile à soi-même, ainsi que le remarque saint Hilaire, *Trin.* III. Donc Dieu ne se connoît pas lui-même.

3° Nous sommes semblables à Dieu, surtout par l'intelligence ; car c'est notre âme qui a été faite à son image, selon la remarque de saint Augustin. Or notre intelligence ne se connoît, comme l'enseigne Aristote, que par la connoissance des autres choses. Donc Dieu ne se connoît pas lui-même, si ce n'est peut-être par la connoissance des autres êtres.

Mais saint Paul dit, I *Cor.* II, 11 : « Ce qui est en Dieu, nul ne le connoît que l'Esprit de Dieu (1). »

(Conclusion. — Dieu étant un acte pur et souverainement immatériel, il se connoît par lui-même.)

Il faut dire ceci : Dans les actes extérieurs, l'objet ou le terme est hors de l'agent ; mais dans les actes intérieurs, il est au fond de la cause et c'est par là qu'il détermine l'opération, qu'il la réduit à l'acte. Le Philosophe dit : « Le sensible est le sens quant à l'acte, et l'intelligible est

(1) *Jean*, X, 15 : « Comme le Père me connoît, moi aussi je connois le Père. » — *Matthieu*, XI, 28 : « Nul ne connoît le Fils, si ce n'est le Père ; et nul ne connoît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils a voulu le révéler. » — I *Cor.* II, 10 : « l'Esprit-Saint scrute tout, même les profondeurs de Dieu. Car qui des hommes sait ce qui est dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? Ainsi ce qui est en Dieu, nul ne le connoît que l'Esprit de Dieu.

---

qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. » Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur ; et sic non competit sibi redire ad essentiam suam : ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Præterea, *intelligere* est quoddam *pati* et *moveri*, ut dicitur in III, *de Anima* (1) ; scientia etiam est assimilatio ad rem scitam, et scitum est etiam perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur à seipso, neque similitudo sibi ipsi est, ut Hilarius dicit (lib. III, *de Trinit.*) ; ergo Deus non est sciens seipsum.

3. Præterea, præcipuè Deo sumus similes secundum intellectum ; quia « secundum mentem sumus ad imaginem Dei, » ut dicit Augustinus (2). Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in III, *de Anima* : (text. 15, sive cap. IV). Ergo Deus non intelligit se, nisi fortè intelligendo alia.

Sed contra est, quod dicitur I. *ad Corinth.* II : « Quæ sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei. »

(Conclusio. — Deus cùm sit actus purus in summo immaterialitatis, intelligit se per seipsum.)

Respondeo dicendum, quòd Deus se per ipsum intelligit. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd licet in operationibus, quæ transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis

(1) Ex textu quidem 12, sive cap. 4, quoddam *pati* ; ex textu autem 28, seu cap. 7, quoddam *moveri*, ut expressiùs infra.

(2) Æquivalenter lib. XV, *de Trinit.*, cap. 1, ubi ait : *Jam pervenimus ad imaginem Dei quod est homo in eo quo cæteris animalibus antecellit, et mens vocatur vel animus.* Et lib. VI, *super Genes. ad lit.*, cap. 12. *Deus ad imaginem suam hominem fecit propter hoc quod ei dedit mentem* etc.

l'intelligence sous le même rapport. « Pourquoi sentons-nous? pourquoi comprenons-nous? Parce que le sens et l'intelligence sont informés dans nous par les images du sensible et de l'intelligible ; et l'intelligible et le sensible se distinguent de l'intelligence et du sens, par cela seulement qu'ils sont en puissance. Puis donc que Dieu n'a rien de potentiel et qu'il est un acte pur, il faut, d'une part, que l'intelligence et l'intelligible ne soient en lui qu'une seule et même chose sous tous les rapports, de manière qu'il ne manque jamais d'images intelligibles, comme en manque notre esprit lorsque nous ne connoissons qu'en puissance; il faut, d'une autre part, que ces espèces intelligibles ne diffèrent pas de son intelligence, comme elles diffèrent de notre esprit lorsque nous connoissons en acte. Ainsi l'intelligence et les idées sont une seule et même chose dans Dieu, et voilà comment il se connoît lui-même par lui-même.

Je réponds aux arguments : 1° L'expression du *Livre des causes :* « Revenir à son essence, » signifie tout simplement subsister en soi-même. En tant que la forme perfectionne la matière, elle se répand en quelque sorte sur cette entité; puis elle retourne à sa propre essence, en tant qu'elle trouve dans son sein l'être qu'elle lui donne. Les facultés cognoscitives qui ne sont pas subsistantes, mais l'acte de quelque organe, ne se connoissent pas, comme on le voit pour chacun de nos sens; mais les facultés subsistantes ont la connoissance d'elles-mêmes. De là les paroles citées dans l'argument : « Tout être qui se connoît retourne à son essence. » Or Dieu est par excellence l'être qui subsiste en lui-même; on peut donc

---

quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem ; tamen in operationibus quæ sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante : et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in lib. *de Anima*, quod « sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu (1). » Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quòd intellectus noster vel sensus informatur actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum, sensus vel intellectus aliud est à sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cùm igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus; oportet quòd in eo *intellectus et intellectum* sint idem omnibus modis, ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cùm intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud à substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cùm est actu intelligens : sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic seipsum per seipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quòd redire ad essentiam suam nihil aliud est, quam rem subsistere in seipsa. Forma enim in quantum perficit materiam dando ei *esse*, quodammodo supra ipsam effunditur; in quantum verò in seipsa habet *esse*, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ, quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus; sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in lib. *de Causis*, quòd « sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam. » Per se autem subsistere maximè convenit Deo. Unde secundum hunc modum

(1) Sic enim saltem æquivalente sensu ibi text. 36, ac deinceps, vel cap. 7 et 8 : *Omnino intellectus qui actu intelligit, res ipsa est ;* ut ab omnibus passim latinè reddi solet ; quamvis græcè sit sic potiùs : νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν, seu *mens est quæ secundùm actum res intelligit.* Et paulò post : *Est scientia quidem quodammodo scibilia, sensus autem sensibilia.* Et mox adhuc : *Secatur ergo scientia et sensus in res : potentialis quidem in eas quæ sunt in potentia, sed actualis in eas quæ sunt actu,* etc.

dire de lui, dans le sens d'Aristote, qu'il « retourne à son essence, » c'est-à-dire qu'il se connoît.

2° Dans cette phrase : « Connoître c'est être passif et mû, » les deux derniers mots ne se prennent pas dans le même sens. En effet, connoître n'implique pas ce mouvement qui forme l'acte d'un être imparfait et qui va d'une chose à une autre ; mais il indique une action qui appartient à un être parfait et qui reste dans le sujet. Ensuite l'intelligence qui peut être en puissance est perfectionnée et informée par l'intelligible, parce qu'elle en diffère en raison de sa potentialité : elle est informée par l'espèce qui est l'image de l'objet, puis elle est perfectionnée par cette même espèce, comme la puissance l'est par l'acte. Mais l'intelligence divine, qui ne peut être en puissance, n'est ni perfectionnée ni informée par l'intelligible ; elle est à elle-même sa perfection et sa connoissance.

3° Comme la matière première est une pure puissance, elle ne possède l'être qu'autant qu'elle est portée à l'acte par la forme. Or notre intelligence, quand on la considère sous le rapport de la potentialité, est aux choses intelligibles ce que la matière première est aux choses naturelles ; c'est-à-dire qu'elle existe en puissance à l'égard des choses intelligibles, comme la matière première à l'égard des choses naturelles. En conséquence l'intelligence potentielle ne peut opérer sur les intelligibles qu'autant qu'elle est portée à l'acte, perfectionnée par leur image, en sorte qu'elle se connoît elle-même, comme les autres choses, à l'aide d'espèces intelligibles. En effet, c'est parce qu'elle connoît une chose intelligible qu'elle connoît sa propre connoissance, et c'est par ce dernier acte qu'elle connoît ses facultés intellectives. Mais

---

loquendi ipse est maximè *rediens ad essentiam suam*, et cognoscens seipsum.

Ad secundum dicendum, quòd *moveri* et *pati* sumuntur æquivocè, secundum quod *intelligere* dicitur esse quoddam *moveri*, vel *pati*, ut dicitur in III, *de Anima* (1). Non enim *intelligere* est motus, qui est actus *imperfecti*, qui est ab alio in aliud; sed actus *perfecti*, existens in seipso agente. Similiter etiam quòd intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimilatur ei, hoc convenit intellectui, qui quandoque est in potentia, quia per hoc quòd est in potentia, differt ab intelligibili; et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est una perfectio et suum *intelligere*.

Ad tertium dicendum, quòd *esse* naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia tantum, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium; eo quòd est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibili non potest habere intelligibilium operationem (2), ni si in quantum perficiur per speciem intelligibilem alicujus : et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia. Manifestum est autem quòd ex eo quòd cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam.

(1) Textu nimirum 28, vel cap. 7, ubi et duplex motus hîc indicatus assignatur obiter tantum; nec ad solum *intelligere*, sed ad *sentire* motus ille dicitur pertinere qui est *actus perfecti* (τετελεσμένου) id est ejus quod ad perfectionem jam pervenit, vel quod seipso perfectum est; per oppositum ad *actum imperfecti* (ἀτελοῦς), id est ejus quo ad perfectionem tendit, vel movetur ad illud per quod perfici potest.

(2) Ut in Gothico exemplari : non sicut passim in impressis non satis plano sensu *intelligibilium operationem*.

Dieu est un acte pur, dans l'ordre des êtres intelligibles aussi bien que dans l'ordre des êtres existants, et c'est pour cela qu'il se connoît lui-même par lui-même.

ARTICLE III.

Dieu se comprend-il lui-même?

Il paroît que Dieu ne se comprend pas lui-même. 1° Saint Augustin dit, *Quest.* LXXXIII, 14 : « Ce qui se comprend est fini pour soi. » Or Dieu est infini de toute manière : donc il ne se comprend pas lui-même.

2° Si l'on répond que Dieu est infini pour nous, mais qu'il est fini pour lui-même, nous insisterons en disant : Les choses trouvent leur véritable expression plutôt dans les idées divines que dans notre intelligence. Si donc Dieu est fini pour lui-même et infini pour nous, il s'ensuit qu'il est plutôt fini qu'infini. Or nous avons établi le contraire : donc il ne se comprend pas.

Mais saint Augustin dit, à l'endroit que nous avons indiqué tout à l'heure : « Tout ce qui se connoît se comprend (1). » Or Dieu se connoît ; donc il se comprend.

(Conclusion. — Dieu se comprend, puisqu'il se connoît autant qu'il est connoissable.)

Il faut dire ceci : Dieu se comprend lui-même. En voici la preuve. On comprend une chose quand on est parvenu au dernier terme de sa connoissance, c'est-à-dire quand on la connoît aussi parfaitement qu'elle est

(1) Un annotateur fait l'observation, comme on peut le voir dans le texte latin, que cette proposition n'est pas d'une vérité rigoureuse.

Deus autem est sicut actus purus, tam in ordine existentium quàm in ordine intelligibilium; et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus comprehendat seipsum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæstionum* (*quæst.* 14.), quòd id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus : ergo non comprehendit se.

Si dicatur, quòd Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus, contra : verius est unumquodque secundum quòd est apud Deum, quam secundum quòd est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum, quàm infinitum. Quod est contra prius determinata (*quæst. VII, art.* 14). Non ergo Deus comprehendit seipsum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit ibidem (2) : « Omne quod intelligit se, comprehendit se. » Sed Deus intelligit se : ergo comprehendit se.

(Conclusio. — Deus perfectè seipsum comprehendit, cum cognoscat seipsum, quantum cognoscibilis est.)

Respondeo dicendum, quòd Deus perfectè comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius : et hoc est, quando res cognoscitur ita perfectè sicut cog-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 14, art. 2, quæstione 1, 2 et 5 ; *Gent.*, lib. I, cap. 3, et qu. 2, de Verit, art. 2, ad 5, et quæst. 20, art. 4, corp ; et *Opusc.* 3 cap. 206, 213, 264 ; et *Opusc.* 9, cap 79.

(2) Hoc est eodem libro 83 Quæst. qu. 14, immediatè ante verba quæ argum. 1, relata sunt. His autem verbis non videtur perfecta illa comprehensio intelligi qua se comprehendere probatur Deus, cùm non omnis intellectio talis comprehensio dici possit. Sed nihil refert, cùm ejusmodi argumenta *Sed contra* non semper accurato sensu intelligantur.

connoissable : ainsi l'on comprend une proposition, quand on la connoît par voie de démonstration, et non par des raisons de probabilité. Or Dieu se connoît aussi parfaitement qu'il est connoissable. En effet, les choses sont connoissables, comme on le voit dans le Philosophe, autant qu'elles sont en acte ; car on les connoît parce qu'elles sont, et non parce qu'elles peuvent être. Mais la faculté de connoître est aussi grande en Dieu, que l'actualité de son existence ; car c'est parce qu'il est en acte, séparé de toute matière et de toute potentialité, qu'il est intelligent. Donc il se connoît autant qu'il est connoissable ; donc il se comprend.

Je réponds aux arguments : 1° *comprendre* se dit, dans son acception propre, d'une chose qui en saisit une autre et la renferme. Or la chose ainsi comprise est finie, parce qu'elle est contenue, bornée, limitée. Mais ce n'est pas de cette manière que Dieu se comprend : car son intelligence n'est pas une chose séparée de lui-même, qui vienne le saisir, le renfermer et le circonscrire ; mais il se comprend en quelque sorte dans un sens négatif. Comme on dit qu'il existe en lui, parce qu'il n'est contenu par rien d'extérieur : ainsi l'on dit qu'il se comprend, parce qu'il n'y a rien de lui-même qu'il ne connoisse. Saint Augustin dit, *Lett.* CXII, 9 : « Nous comprenons une chose, quand nous la voyons de telle sorte qu'elle n'a rien qui échappe à nos regards. »

2° L'expression rapportée dans l'argument repose sur une espèce de comparaison. Quand on dit que « Dieu est fini pour lui, » cela veut dire qu'il ne dépasse pas plus son intelligence qu'un objet fini ne dépasse une

---

noscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quòd Deus ita perfectè cognoscit seipsum, sicut cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus : non enim cognoscitur aliquid secundum quòd in potentia est, sed secundum quòd est in actu, ut dicitur in IX, *Metaph.* Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo (1) : quia per hoc quòd actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est. Unde manifestum est quòd tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est, et propter hoc seipsum perfectè comprehendit.

Ad primun ergo dicendum, quòd *comprehendere,* si propriè accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quòd omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus à seipso, ut intellectus suus sit aliud quàm ipse, et capiat ipsum et includat : sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia à nullo exteriori continetur, ita dicitur comprehendi à seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus in lib. *de Videndo Deum* (2) quòd « totum comprehenditur videndo, quòd ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem. »

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur, *Deus finitus est sibi,* intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis ; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic

(1) Colligitur ex text. 20. sive cap. 11, vel in edit. græco-lat. cap. 9. ubi ea quæ sunt in potentia, tum demum inveniri dicuntur, cùm ad actum reduci ea contigerit ; et subjungitur causa, quia intellectio ipsa est actus quidam, ideoque agendo cognoscimus, vel (juxta græcum (ποιοῦντες γνώσκουσι) *facientes cognoscunt.*

(2) Scilicet epist. 112, ad Paulinam, cap. 9, ubi ad *mentis obtutum* istud refert, et aliam explicationem addit *ad oculos corporis pertinentem,* quòd circumspici possint ejus fines.

intelligence finie ; mais cela ne signifie nullement qu'il se connoît comme un être fini.

ARTICLE IV.

La connoissance de Dieu est-elle sa substance?

Il paroît que la connoissance de Dieu n'est pas sa substance. 1° Connoître est une action. Or toute action indique quelque chose qui sort de l'agent. Mais la substance de l'agent ne sort pas de lui : donc la connoissance de Dieu n'est pas sa substance.

2° Connoître que l'on connoît, ce n'est pas connoître une chose première et grande, mais une chose accidentelle et secondaire. Or si la connoissance de Dieu n'étoit autre chose que lui-même, il connoîtroit, comme nous, qu'il connoît, voilà tout ; donc sa connoissance ne seroit pas une chose première et grande.

3° Connoître c'est connoître quelque chose. Puis donc que Dieu se connoît, s'il n'est lui-même autre chose que sa connoissance, il connoît qu'il connoît, puis qu'il se connoît, puis toujours de même indéfiniment. Donc la connoissance de Dieu n'est pas sa substance.

Mais saint Augustin dit, *De la Trin.*, VII : « Etre, pour Dieu, c'est être sage. » Or être sage c'est connoître ; donc connoître, pour Dieu c'est être. Mais l'être de Dieu, comme nous l'avons vu précédemment, est sa substance ; donc la connoissance de Dieu n'est autre chose que sa substance.

(Conclusion. — Comme Dieu est son être et qu'il ne reçoit point sa perfection des choses extérieures, sa connoissance ne se distingue pas de sa substance.)

---

dicitur Deus sibi finitus, quòd ipse intelligat se esse aliquid finitum.

ARTICULUS IV.

Utrùm ipsum intelligere Dei, sit ejus substantia.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ipsum intelligere Dei non sit ejus substantia. *Intelligere* enim est quædam operatio. Operatio autem aliquid significat procedens ab operante ; substantia autem operantis non procedit ab operante : ergo ipsum *intelligere* Dei non est ipsa substantia.

2. Præterea, cùm aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum (2) vel principale intellectum, sed est intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum suum *intelligere*, *intelligere* Dei erit sicut cum intelligimus nos intelligere. Et sic non erit aliquid magnum *intelligere* Dei.

3. Præterea, omne *intelligere* est aliquid intelligere. Cùm ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quàm suum *intelligere*, intelligit se intelligere ; et intelligere se intelligere se : et sic in infinitum. Non ergo ipsum *intelligere* Dei est ejus substantia.

Sed contra est, quod dicit Augustinus lib. VII, *de Trinit* : « Deo hoc est esse, quod sapientem esse. » Hoc autem sapientem esse quod intelligere : ergo Deo hoc est esse, quod intelligere? Sed *esse* Dei est ejus substantia, ut supra ostensum est : ergo *intelligere* Dei est ejus substantia.

(Conclusio. — Deus cùm nullo à se distincto perficiatur, et sit suum esse, ejus intelligere non distinguitur ab ipsa ejus substantia.)

(1) De his etiam I, *Cont. Gent.*, cap. 46 et 47, et lib. VI, cap. 11 et 12 ; et *Opusc.* 8, cap. 29, 30, 31.

(2) Annon potiùs, *hoc intelligere* (vel hæc intellectio) *non est aliquid magnum*, etc., ut sequentia cohæreant, in quibus non ut verbum infinitivum, sed ut substantivatum accipitur.

Il faut dire ceci : La connoissance de Dieu est nécessairement sa substance. En effet, si sa substance différoit de sa connoissance, il faudroit, comme le dit Aristote, qu'elle différât pareillement de son acte et de sa perfection : dès lors elle seroit en puissance, ce qui répugne. Car connoître, c'est l'acte et la perfection de l'être intelligent, et voici comment. Ainsi que nous l'avons dit, comprendre est une action qui ne se produit point au dehors, mais qui reste dans l'intelligence pour en faire l'actualité et la perfection, tout comme l'existence fait la perfection et l'actualité de ce qui existe ; et de même que l'être vient après la forme, ainsi la connoissance suit l'espèce intelligible. Or en Dieu, nous l'avons prouvé, la forme est l'être, et l'essence est l'espèce intelligible : donc le savoir est l'essence et l'être dans Dieu. On voit donc, par tout ce que nous avons établi, que l'intelligence, l'espèce compréhensible, la chose connue et le savoir sont une seule et même chose dans l'essence ineffable. Lors donc qu'on dit : « Dieu a la connoissance, » on ne met point la multiplicité dans son être, on ne détruit point sa suprême simplicité.

Je réponds aux arguments : 1° savoir est un acte qui ne sort pas de l'agent, mais qui reste dans lui.

2° Pour nous, connoître que nous connoissons, ce n'est pas connoître une chose première et grande, parce que notre connoissance n'est pas un être subsistant. Mais il n'en est pas ainsi pour Dieu, car sa connoissance est subsistante.

3° Cela nous fournit la réponse au troisième argument. Comme la connoissance divine subsiste en elle-même, elle trouve son objet non pas

---

Respondeo dicendum, quòd est necesse dicere quòd *intelligere* Dei est ejus substantia. Nam si *intelligere* Dei sit aliud, quam ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in XII, *Métaph.* (text. 39.), quòd aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum, quod est omnino impossibile. Nam *intelligere* est perfectio et actus intelligentis (1). Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est (art.), intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante, sicut actus et perfectio ejus, prout *esse* est perfectio existentis : sicut enim esse consequitur formam, ita *intelligere* sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quæ sit aliud quàm suum *esse*, ut supra ostensum est. Unde cùm ipsa essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quòd ipsum ejus *intelligere* sit ejus essentia (1) et ejus *esse*. Et sic patet ex omnibus præmissis, quòd in Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum *intelligere*, sunt omnino unum et idem. Unde patet quòd per hoc quòd Deus dicitur *intelligens*, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantiâ.

Ad primum ergo dicendum, quòd *intelligere* non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad secundum dicendum, quòd cùm intelligitur illud *intelligere* quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum, sicut cùm intelligimus *intelligere* nostrum. Et ideo non est simile de ipso *intelligere* divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam *intelligere* divinum, quod est in seipso sub-

(1) Non in formali sensu, sed identico tantum. Unde hinc erruere quòd formalis ratio constituens divinitatem sit actualis intellectio figmentum est. Alioqui de voluntate idem dici deberet ; cùm etiam de illa dicat, qu. 19, in corp., quòd *sicut esse Dei est ipsum ejus intelligere, ita et ejus velle.* Ac expressiùs ad 3, quòd *cùm voluntas Dei sit ejus essentia*, etc. Et art. 4, ad 2, quòd *essentia Dei est ipsum ejus intelligere et velle.*

au dehors, mais dans son propre sein ; elle ne parcourt donc pas une progression indéfinie.

ARTICLE V.

Dieu connoît-il les autres êtres?

Il paroît que Dieu ne connoît pas les autres êtres. 1° Tout ce qui n'est pas Dieu est hors de lui. Or saint Augustin dit, Qu. LXXXIII, 46 : « Dieu ne voit rien hors de lui. » Donc Dieu ne connoît pas les autres êtres.

2° La chose connue est une perfection de celui qui connoît. Si donc Dieu connoissoit les autres êtres, il y auroit hors de lui des choses qui le perfectionnent et qui le surpassent en bonté ; ce qui ne peut être.

3° La connoissance tire son espèce de la chose connue, de même que tout acte la tire de son objet. Or Dieu est lui-même sa connoissance, comme nous l'avons vu. Donc s'il connoissoit les autres êtres, il seroit spécifié par des objets qui ne sont pas lui ; donc il ne connoît pas les autres êtres.

Mais saint Paul dit, *Hébr.*, IV,13 : « Tout est à nu et à découvert à ses yeux (1). »

(1) Dieu connoît tout. 1° Les choses les plus basses et les plus communes : *Matt.*, X, 29 : « Deux passereaux ne se vendent-ils pas une obole ? Et pas un d'eux ne tombe sur la terre, sans que votre Père le permette. Les cheveux même de votre tête sont tous comptés » — *Eccli.*, I, 2 : « Qui a compté le sable de la mer, les gouttes de la pluie et les jours du monde? Qui a mesuré la hauteur du ciel, l'étendue de la terre et la profondeur de l'abîme ?... Le Très-Haut seul le Créateur Tout-Puissant. »

2° Les biens qu'il fait : « *Genèse*, I, 31 : « Dieu vit toutes ses œuvres et elles étoient bonnes. »

3° Les maux de la nature, comme les monstres : *Sagesse*, VIII : « Il prévoit les signes et les monstres avant qu'ils soient faits. »

4° Les maux de la peine, comme les maladies et les afflictions : *Eccli.* XI, 14 : « Les biens et les maux, la pauvreté et l'opulence viennent de Dieu. » — *Isaïe*, XLV, 7 : « Je forme la lumière et je crée les ténèbres, je fais la paix et je crée la guerre : je suis le Seigneur, moi seul ai tout fait. *Prov.*, XV, 11 : « L'enfer et la mort sont à nu devant le Seigneur. » — *Amos*, III, 6 : » Un mal sera-t-il dans la ville que le Seigneur ne l'ait fait? » — Il s'agit ici, dit saint Augustin, *L. contre Adimante*, XXVI ; il s'agit ici non de péchés, mais de peines. Il y a deux sortes de maux : le mal que l'homme fait, et le mal qu'il souffre ; le pre-

---

sistens, est sui ipsius, et non alicujus alterius, et sic oporteat procedere in infinitum.

ARTICULUS V.

Utrùm Deus cognoscat alia à se.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non cognoscat alia à se. Quæcumque enim sunt alia à Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæst.*, quòd « neque quidquam Deus extra seipsum intuetur » Ergo non cognoscit alia à se.

2. Præterea, *Intellectum* est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia à se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

3. Præterea, ipsum *intelligere* speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus à suo objecto ; unde et ipsum *intelligere* tanto est nobilius, quanto nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum *intelligere*, ut ex dictis patet : si igitur Deus intelligit aliquid aliud à se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud à se, quod est impossibile. Non igitur intelligit alia à se.

Sed contra est, quod dicitur *Hebr.*, IV : « Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus. »

(1) De his etiam I. *Sent.*, dist. 35, art. 2 ; et qu. 2, de verit., art. 4 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 48 et 49.

(Conclusion. — Puisque Dieu se connoît parfaitement lui-même, il connoît aussi les autres êtres non par des images particulières, mais par son essence.)

Il faut dire ceci : Dieu connoît tout. En effet, Dieu se connoît parfaitement lui-même ; autrement son être seroit imparfait, car cet être n'est autre chose que sa connoissance. Mais pour connoître une chose parfaitement, il faut connoître sa vertu ; et l'on ne peut connoître sa vertu, sans connoître les choses auxquelles elle s'étend. Or la vertu divine s'étend à tout, puisqu'il est la cause effective de tout, comme nous l'avons démontré précédemment : donc Dieu connoît tout. Ajoutons, pour rendre cette vérité plus évidente encore, que l'être de la cause universelle, c'est-à-dire de Dieu, est son intelligence. De là, toutes les choses qui préexistent en Dieu comme dans la cause première sont dans son intelligence, elles y sont selon le mode de cette intelligence même ; car tout ce qui est dans un autre y est selon le mode du contenant.

Maintenant, si nous voulons savoir comment Dieu connoît les autres

mier est le péché, le second est la peine. Dieu a disposé les choses de telle sorte que, lorsque l'homme fait le mal qu'il veut, il souffre la peine qu'il ne veut pas. »

5° Les maux de la coulpe, c'est-à-dire le péché : *Ps.* LXVIII, 6 : « Mon Dieu, vous connoissez ma folie, et mes péchés ne vous sont point cachés. » *Genèse*, VI. 5 : « Dieu voyant que la malice des hommes se multiplioit sur la terre, et que toutes les pensées de leurs cœurs étoient tournées au mal en tout temps, il se repentit de ce qu'il avoit créé l'homme.

6° Les pensées cachées des cœurs : *Prov.*, XVI, 2 : « Toutes les voies de l'homme sont devant ses yeux, le Seigneur pèse les esprits. » — *Ps.* VII, 10 : « Affermissez le juste, vous, ô mon Dieu ! qui sondez les cœurs et les reins. » — *Ibid.*, CXXXVIII, 3 : « Vous avez recherché le sentier par lequel je marche et tout le cours de ma vie : vous avez connu toutes mes voies et les pensées qui n'étoient pas encore sur ma langue. » — *Ibid.* XLIII, 21 : « Dieu connoît le secret des cœurs. » — *Eccli.*, XXIII 25 : « L'homme qui sort de son lit, méprisant son âme et disant : Qui me voit ? les ténèbres m'environnent et les murailles me couvrent, et nul ne m'aperçoit : qui craindrai-je ? le Très-Haut ne se souviendra pas de mes péchés ; cet homme n'a pas compris que l'œil du Seigneur voit toute chose, et que cette crainte de l'homme bannit la crainte de Dieu. Et il n'a pas su que les yeux du Seigneur, plus lumineux que le soleil, pénètrent toutes les voies des mortels, et la profondeur des abîmes et l'intime des cœurs, et les lieux les plus cachés. Car toutes les choses étant connues du Seigneur avant qu'il les eût créées, il les voit maintenant qu'il les a faites. Celui-là sera puni sur les places publiques, et il sera poursuivi comme un cheval échappé, et il sera pris lorsqu'il ne s'y attendra pas. » — Saint Augustin, *Cité de Dieu*, XI, 10 . « Celui qui renferme les trésors infinis des choses intelligibles, qui a dans lui les idées invisibles et immuables des choses visibles et muables qu'il a faites, celui-là connoît tout. »

(Conclusio. — Deus, cum perfectè seipsum intelligat, omnia alia à se non per speciem propriam, sed per essentiam suam intelligit.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est Deum cognoscere alia à se. Manifestum est enim quòd seipsum perfectè intelligit ; alioquin ejus *esse* non esset perfectum, cùm ejus *esse* sit ejus *intelligere*. Si autem perfectè aliquid cognoscitur, necesse est quòd virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfectè cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quòd ipse est prima causa effectiva omnium entium (ut ex supradictis patet), necesse est quòd Deus alia à se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur, quod ipsum *esse* causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus *intelligere*. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est quòd sint in ipso ejus *intelligere*, et quòd omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia à se cognos-

êtres, considérons qu'une chose peut être connue de deux manières : en elle-même et dans une autre. Or on connoît une chose en elle-même quand on la connoît immédiatement par son image, comme lorsque l'œil voit un homme par l'image qui le représente ; puis on connoît une chose dans une autre, quand on la connoît par l'image d'un objet qui la contient, comme lorsqu'on voit la partie dans le tout, l'homme dans le miroir, ou bien un corps quelconque dans un autre.

Il faut donc dire que Dieu se voit en lui-même, parce qu'il se voit dans son essence ; ensuite qu'il voit les autres êtres, non pas en eux, mais encore en lui-même, parce que son essence contient leur image.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot de saint Augustin ne veut pas dire que Dieu ne voit pas les choses qui sont hors de lui ; mais il signifie qu'il les voit en lui-même, comme on vient de l'expliquer.

2° La chose connue perfectionne celui qui la connoît, non par sa substance, mais par son image, qui est dans l'intelligence comme forme et comme perfection. Car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, ainsi que le dit Aristote, mais c'est son image. Or Dieu connoît les autres êtres, parce que son essence contient leurs espèces représentatives. La perfection de son intelligence ne vient donc pas du dehors, d'un objet qui ne soit pas son essence.

3° La connoissance ne tire pas son espèce de l'objet qui est connu dans un autre, mais de l'objet principal dans lequel les autres sont

---

cat, considerandum est, quod dupliciter aliquid cognoscitur. Uno modo in seipso, alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili : sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur, id quod videtur per speciem continentis (1) : sicut cùm pars videtur in toto, per speciem totius ; vel cùm homo videtur in speculo, per speciem speculi vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem à se videt non in ipsis (2), sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Augustini dicentis, quòd « Deus nihil extra se intuetur, » non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur : sed quia id quod est extra seipsum, non intueatur nisi in seipso, ut dictum est (3).

Ad secundum dicendum, quòd *intellectum* est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus. Lapis enim non est in anima, sed species ejus, ut dicitur in III, *de Anima* (text. 38, vel cap. 8). Ea verò quæ sunt alia à Deo, intelliguntur à Deo, in quantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est. Unde non sequitur quòd aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quàm ipsa essentia Dei.

Ad tertium dicendum, quòd ipsum *intelligere* non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipsum *intelligere* specificatur per objectum suum, in

(1) Quocunque modo contineat ; vel realiter, ut in exemplo partis patet ; vel repræsentativè, ut speculi exemplo indicatur.

(2) Tanquam *in medio videndi*, ut adjuncta ostendunt ; cùm in ipsis nihilominus objectivè videat, ut patebit sequenti art.

(3) Quippe hoc Augustinus dicit de ideis per quas Deus res intelligit : *Singula* (inquit) *propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in ipsa mente creatoris, Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat, nam hoc opinari sacrilegum est*, etc.

connu. En effet, elle n'est spécifiée par son objet qu'autant que la forme intelligible est le principe de l'opération intellectuelle; car toute opération est spécifiée par la forme qui en est le principe, comme la caléfaction l'est par la chaleur. C'est donc cette forme qui spécifie l'opération intellectuelle; et cette espèce principale n'est autre chose en Dieu que son essence, dans laquelle sont renfermées toutes les images des choses. Ainsi la connoissance de Dieu, ou plutôt Dieu même, n'est point spécifié par un objet distinct de son essence.

ARTICLE VI.

Dieu connoît-il les autres êtres d'une manière particulière?

Il paroît que Dieu ne connoît pas les autres êtres d'une manière particulière : 1° Dieu connoît les autres êtres, nous l'avons vu tout à l'heure, comme ils sont en lui. Or les autres êtres sont en Dieu comme dans leur cause universelle ; donc Dieu les connoît aussi dans leur cause universelle. Mais c'est là les connoître en général, et non par une connoissance spéciale; donc Dieu ne connoît pas les autres êtres d'une manière particulière.

2° Autant l'essence de la créature est éloignée de l'essence de Dieu, autant l'essence de Dieu l'est de l'essence de la créature. Or l'essence de Dieu ne peut être connue, comme nous l'avons dit, par l'essence de la créature; donc l'essence de la créature ne peut non plus être connue par l'essence de Dieu. Mais Dieu ne connoît rien que par son essence ; donc il ne peut connoître les créatures dans leur essence, telles qu'elles sont en elles-mêmes; donc il ne peut en avoir une connoissance propre, particulière.

---

quantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quàm essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quòd ipsum *intelligere* divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quàm per essentiam divinam.

ARTICULUS VI.

Utrùm Deus cognoscat alia à se, propria cognitione.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non cognoscat alia à se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia à se, ut dictum est, secundum quod alia ab ipso in eo sunt: sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo alia cognoscuntur à Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem : ergo Deus cognoscit alia à se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

2. Præterea, quantum distat essentia creaturæ ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia divina, ut suprà dictum est (2): ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic, cùm Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam; sequitur quod non cognoscat creaturam secundum ejus essentiam, ut cognoscat de ea quid est. Quod est propriam cognitionem de re habere.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 35, art. 3; et dist. 36. qu. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I cap. 50 et 63, usque ad 92; ut et lib. III, cap. 45 et 76; et qu. 2, de verit., art 4 et 5; et *Opusc.* 3, cap. 134 et 135.

(2) Colligitur ex qu. 13, art. 1, ubi proinde infert non posse Deum in hac vita nominari à nobis qualis in seipso est secundum essentiam, quia non cognoscimus eum nisi ex creaturis, etc.

3° On ne peut connoître les êtres particulièrement que par leur propre image. Or Dieu connoît tous les êtres par son essence; donc il ne les connoît point par leur propre image, car la même chose ne peut être l'image d'êtres multiples et divers; donc Dieu ne connoît pas les êtres particulièrement.

Mais avoir une connoissance propre des choses, c'est les connoître non-seulement en général, mais séparément, comme distinctes les unes des autres. Or c'est ainsi que Dieu connoît les choses; car saint Paul dit, *Hébr.*, IV, 12 : « Il atteint jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit, des jointures et des moelles; il discerne les pensées et les mouvements du cœur, et aucune créature n'est invisible à ses yeux. »

(Conclusion. — Comme Dieu connoît les choses par son essence, et que son essence renferme toutes leurs perfections, il connoît les autres êtres non-seulement en général, mais d'une manière propre et distincte.)

Il faut dire ceci : Quelques philosophes, se trompant sur la question qui nous occupe, ont pensé que Dieu ne connoît les choses qu'en général, en tant qu'elles sont êtres; ils ont dit : De même que le feu, s'il se connoissoit lui-même comme le principe de la chaleur, connoîtroit la nature de cet élément et les autres choses en tant qu'elles en renferment la propriété : de même Dieu, se connoissant comme le principe de l'être, connoît aussi la nature de l'être et les autres choses en tant qu'elles sont êtres.

---

3. Præterea, propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam ejus rationem. Sed cùm Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat, idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem; nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

Sed contra, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solùm in communi, sed secundum quòd sunt ab invicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur *Hebr.* IV quòd, « pertingit usque ad divisionem spiritus et animæ (1), compagum quoque et medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis, et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus. »

(Conclusio. — Cùm Deus omnia alia à se per suam essentiam cognoscat, quæ rerum perfectiones singulas continet, omnia alia non in communi, sed propria et distincta cognitione cognoscit.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc quidam erraverunt, dicentes quòd Deus alia à se non cognoscit nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. Sicut enim ignis si cognosceret seipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris et omnia alia in quantum sunt calida; ita Deus in quantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia in quantum sunt entia.

(1) De verbo Dei hæc dicuntur, ut ibi patet, ubi scilicet præmittitur quòd *vivus est sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti*; hoc est *ex utraque parte acuto* (ut græca vox δίστομος quasi *gemini oris*, pro acie gemina, metaphoricè significat). Ac deinde additur : *Et pertingens usque ad divisionem animæ ac spiritûs* : intelligendo per *animam* quæ dat *esse* corpori, animalem vel sensualem partem; et per *spiritum* qui subtilius aliquid significat intelligendo partem spiritualem seu mentalem; ut ipse S. Thomas explicat ibi lect. 2, quamvis ex Glossa quoque addit quòd per *animam* carnalia peccata quæ in rebus ad vitam corporalem vel ad corporis voluptatem pertinentibus fiunt, sed per *spiritum* intelliguntur ea quæ spiritualia dici solent, quia in iis fiunt quæ ad mentem pertinent. Sensus ergo est quòd omnia bona vel mala nostra, non tantùm exteriùs et palàm potentia, sed interiùs latentia et quantumlibet occultata, Deus perfectissimè novit.

Il n'en est point ainsi. Connoître une chose en général et non en particulier, c'est la connoître imparfaitement. Aussi, quand notre intelligence passe de la puissance à l'acte, elle a d'abord une connoissance générale et confuse des choses; puis elle finit par les voir distinctement, séparément; car elle va de l'imparfait au parfait, comme le dit Aristote. Si donc Dieu ne connoissoit les choses qu'en général et non d'une manière particulière, sa connoissance ne seroit pas, non plus que son être, absolument parfaite : conséquence directement contraire à ce que nous avons établi plus haut. Il faut donc dire que Dieu connoît les choses d'une connoissance propre, non-seulement dans ce qu'elles ont de commun par l'être, mais dans ce qui les distingue les unes des autres.

Efforçons-nous d'entrer plus avant dans cette vérité. Quelques docteurs, pour montrer que Dieu connoît plusieurs choses par une seule, emploient la comparaison que voici : supposé que le centre et la lumière se connoissent, disent-ils, ces deux choses connoîtront aussi, l'une les lignes qui partent de son sein, l'autre toutes les couleurs. Si cette comparaison est exacte sous un rapport, elle pèche sous un autre. Le principe peut connoître, si nous lui donnons l'intelligence, toutes les choses qu'il produit lui-même; mais il ne produit la multitude et la variété que dans leurs propriétés communes et non dans leurs propriétés particulières : ainsi la diversité des couleurs provient non-seulement de la lumière, mais du milieu qu'elle traverse; ainsi la différence des lignes hors du centre résulte de leur direction et de leur position (1). La multitude et la diversité ne peuvent donc être connues dans leur principe d'une manière particulière, mais seulement en général. On doit dire le contraire de l'être infini. Comme nous l'avons prouvé, tout ce que les créatures ren-

(1) Le centre et la lumière connoîtroient donc les lignes et les couleurs dans leur sein; mais ils ne les connoîtroient plus dès qu'elles en seroient sorties.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi et non in speciali, est imperfectè aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in primo *Physic.* text. 2). Si igitur cognitio Dei de rebus aliis à se, esset, in universali tantum et non in speciali, sequeretur quòd ejus *intelligere* non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec ejus *esse* quod est contra ea quæ superius ostensa sunt (art. 5). Oportet igitur dicere quòd alia à se cognoscat propria cognitione, non solum secundum quòd communicant in ratione entis, sed secundum quòd unum ab alio distinguitur.

Et ad hujus evidentiam considerandum est, quòd quidam volentes ostendere, quòd Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis : utputa quòd si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes à centro; vel lux si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet, quantum ad universalem causalitatem, tamen deficiunt quantum ad hoc, quòd multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant : non enim diversitas coloris causatur ex luce solùm, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis, et similiter diversitas linearum est ex diverso situ. Et inde est quòd hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solùm in communi. Sed in Deo non sic est. Suprà enim ostensum

ferment de perfections préexiste et se trouve contenu suréminemment dans Dieu. Or les perfections des créatures, ce n'est pas seulement ce qu'elles ont de commun, l'être ; mais c'est encore ce qui les distingue et les distribue dans diverses catégories, comme l'intelligence et la vie qui les partagent à elles seules en quatre classes ; c'est jusqu'aux formes qui les constituent dans leur espèce. Ainsi tous les êtres préexistent dans l'Etre universel avec les attributs particuliers qui les séparent, aussi bien qu'avec les propriétés générales qui les rapprochent les uns des autres. Puis donc que Dieu renferme toutes les perfections dans lui-même, son essence est à l'essence des choses, non pas comme le général au particulier, l'unité aux nombres ou le centre aux rayons, mais comme l'acte parfait aux actes imparfaits, par exemple comme l'homme à l'animal ou le nombre complet six aux nombres incomplets qu'il renferme. Or n'est-il pas manifeste que les êtres imparfaits peuvent être connus par l'acte parfait, non-seulement en général, mais encore en particulier ? Celui qui connoît l'homme ou le nombre six, par exemple, ne connoît-il pas distinctement l'animal ou le nombre trois ? Puis donc que son essence renferme les perfections de tout ce qui existe, et plus encore, Dieu peut connoître en lui-même tous les êtres d'une connoissance propre. Car ce qui fait la nature particulière d'une chose, c'est la manière dont elle participe à la perfection suprême. Dieu ne se connoîtroit point parfaitement lui-même, s'il ne savoit comment ses prérogatives ineffables peuvent être départies aux créatures ; il ne connoîtroit point parfaitement la nature

---

est (quæst. IV, art. 2) (1) quòd quicquid perfectionis est in quacumque creatura, totum præexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id, in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum *esse*, ad perfectionem pertinet sed etiam ea per quæ creaturæ ab invicem distinguuntur sicut *vivere* et *intelligere* et hujusmodi, quibus viventia à non viventibus, et intelligentia à non intelligentibus distinguuntur : et omnis forma per quam quælibet res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic, omnia in Deo præexistunt non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quæ res distinguuntur (2). Et sic cùm Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas, sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem, *homo* ad animal, vel *senarius*, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quòd per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem cognoscit animal propria cognitione ; et qui cognoscit senarium, cognoscit ternarium propria cognitione. Sic igitur cùm essentia Dei habeat in se quicquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propriâ cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfectè seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio : nec etiam ipsam na-

(1) Nec tantum ibi ex professo ubi quæritur an in Deo sint perfectiones omnium rerum ; sed quæst. quoque præcedenti, art. 2, cùm explicatur an aliquod nomen substantialiter de Deo dici possit.

(2) Sensu jam paulò supra explicato ; nempe *secundùm modum excellentem*, non formaliter denominando Deum velut subjectum earumdem perfectionum quæ in singulis inveniuntur (quod absurdum omnino foret), sed eminenter tantùm sive virtualiter velut omnium causam, quod sufficit ut ea sigillatim secundùm singulorum proprias rationes cognoscat.

de l'être s'il n'en pénétroit tous les modes. On voit donc qu'il connoît toutes les choses particulièrement, dans ce qui les distingue les unes des autres.

Je réponds aux arguments : 1° cet axiome : « Le connoissant connoît les choses comme elles sont en lui, » présente une double signification. D'abord si l'on rapporte l'adverbe *comme* à l'objet, si on lui fait déterminer la manière de connoître d'après la chose connue, le principe est faux. En effet, le connoissant ne connoît pas toujours les choses selon l'existence qu'elles ont dans lui : ainsi l'œil ne connoît pas la pierre selon la manière qu'elle existe dans l'œil, mais il la connoît par son image telle qu'elle existe dans la nature. Et quand le connoissant connoît la chose selon l'existence qu'elle a dans ses facultés, il la connoît encore telle qu'elle existe hors de lui : ainsi l'esprit connoît la pierre selon la forme intelligible qu'elle a dans l'esprit, mais il n'en connoît pas moins ce corps dans sa propre nature. Ensuite si l'on attribue l'adverbe *comme* au sujet, si l'on veut à l'aide de ce mot déterminer le mode de la connoissance d'après le connoissant, notre axiome présente un sens vrai. L'esprit ne peut connoître les choses autrement qu'elles sont en lui ; et plus il les renferme parfaitement, plus la connoissance est parfaite elle-même. Ainsi, non-seulement Dieu connoît les choses comme elles sont en lui, mais il les connoît dans leur propre nature, et d'autant plus parfaitement qu'il les renferme d'une manière plus éminente.

2° L'essence de la créature est à l'essence de Dieu comme l'acte imparfait est à l'acte parfait. L'essence de la créature ne peut donc faire connoître suffisamment l'essence de Dieu ; mais il est manifeste que l'essence de Dieu peut donner la connoissance parfaite de l'essence de la créature.

---

turam essendi perfectè sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est, quòd Deus cognoscit omnes res, propria cognitione (1), secundum quod ab aliis distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod « sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, » potest dupliciter intelligi. Uno mòdo secundum quod hoc adverbium, *sicut*, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ, et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud *esse* quod habet in cognoscente ; oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum *esse* quod habet in cognoscente nihilominus cognoscit ipsum secundum *esse* quod habet extra cognoscentem : sicut intellectus cognoscit lapidem secundum *esse* intelligibile, quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere, sed nihilominus cognoscit esse lapidem in propria natura. Si verò intelligatur secundum quòd hoc adverbium, *sicut*, importat modum ex parte cognoscentis, verum est quòd sic solùm cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente : Quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis Sic igitur dicendum est, quòd Deus non solum cognoscit res esse in seipso ; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura : et tantò perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

Ad secundum dicendum, quòd essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem essentiæ divinæ : sed è conversò.

(1) Seu ad proprias et singulares quarumlibet conditiones terminata, ut ex adjunctis patet.

3° La même chose ne peut être l'image adéquate de choses diverses. Mais comme l'essence divine surpasse infiniment les créatures, elle peut les représenter dans les perfections ou dans la ressemblance qu'elles ont d'elle.

ARTICLE VII.

La science de Dieu est-elle discursive?

Il paroît que la science de Dieu est discursive. 1° La science de Dieu n'est pas une science habituelle, mais une connoissance actuelle. Or, d'après le Philosophe, on peut savoir habituellement plusieurs choses en même temps, mais on n'en peut connoître actuellement qu'une seule à la fois. Puis donc que Dieu connoît plusieurs choses, lui-même et les autres êtres, il ne les connoît pas simultanément, mais les unes après les autres; donc sa science est discursive (1).

2° Connoître l'effet par la cause, c'est le propre de la science discursive. Or Dieu connoît les autres êtres par lui-même, c'est-à-dire par leur cause. Donc sa science est discursive.

3° Dieu connoît mieux que nous les choses créées. Or nous connoissons les effets dans les causes, de manière que nous parvenons à la connoissance des uns par les autres. Donc Dieu doit, à plus forte raison, les connoître de la même manière.

Mais saint Augustin dit, *Trin.* XV, 14 : « Dieu ne voit pas les choses séparément, successivement, en allant d'un objet à un autre; mais il les voit toutes en même temps. »

(1) *Discursif* (de *discurrere*, littéralement courir çà et là, d'où *discours*, qui s'est dit pour *raisonnement*) caractérise le procédé de l'intelligence qui suit dans ses recherches la voie de déduction, qui va du connu à l'inconnu, du principe à la conséquence, de la cause à l'effet. Dire que la science de Dieu n'est pas discursive, c'est dire que Dieu connoît sans parler, sans discourir, sans raisonner, sans avoir besoin de poser des prémisses pour en tirer des conclusions.

Ad tertium dicendum, quòd idem non potest accipi ut ratio diversorum, per modum adæquationis; sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quòd diversimodè est participabilis, vel imitabilis, à diversis creaturis.

ARTICULUS VII.

Utrùm scientia Dei sit discursiva.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum *scire* in habitu, sed secundùm *intelligere* in actu. Sed secundum Philosophum in II. *Topic.*, » scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu, unum tantum. » Cùm ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est, videtur quòd non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Præterea, cognoscere effectum per causam est scientiæ discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. Præterea perfectiùs Deus scit unamquamque creaturam quàm nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus, et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XV, *de Trin.* (cap. 14) : Quòd Deus « non particulatim, vel singillatim omnia videt, velut alternante conceptu hinc illuc, inde huc, sed omnia videt simul. »

(1) De his etiam I, *Cont. Gent.*, cap. 55, 56, 57; et quæst. 9. de potent., art. 2, ad 10; et *quodl.*, 11, art. 2, ad 2; et *Opusc.* 5, cap. 29.

(Conclusion. — La science de Dieu n'est pas discursive, elle est simultanée.)

Il faut dire ceci : La science de Dieu n'est pas discursive. Notre science, à nous, l'est de deux manières : d'abord par succession, quand nous connoissons les choses les unes après les autres ; ensuite par causalité, quand nous arrivons à la connoissance des conclusions par les principes. Or la science de Dieu n'est pas discursive de la première manière, par succession. En effet, nous percevons les choses successivement, quand nous les saisissons en elles-mêmes ; mais nous pouvons en percevoir plusieurs en même temps, quand nous les voyons toutes dans une seule, comme les parties dans le tout, comme divers objets dans un miroir. Or Dieu voit toutes les choses, comme nous l'avons montré, dans une seule, savoir dans son essence ; il ne les voit donc pas successivement, les unes après les autres. Ensuite sa science n'est pas discursive de la seconde manière, par causalité. On voit tout d'abord que ce mode de connoissance rentre dans le premier ; car lorsque nous descendons du principe à la conclusion, nous ne voyons pas ces deux choses à la fois, mais successivement. D'un autre côté, le raisonnement va du connu à l'inconnu, et nous comprenons déjà le sujet que nous ignorons encore l'attribut. Nous ne découvrons donc pas le dernier terme dans le premier, mais par le premier ; et lorsque nous les voyons l'un dans l'autre, que les effets sont ainsi ramenés à leurs causes, l'opération est terminée. Puis donc que Dieu voit ses effets dans lui-même comme dans leur cause, sa science n'est pas discursive.

Je réponds aux arguments : 1° Bien qu'on ne puisse percevoir qu'une

---

(Conclusio. — Scientia Dei nullo modo discursiva est, sed omnia simul perfectè intelligit.)

Respondeo dicendum, quod in scientia divina nullus est discursus : quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus : unus secundum successionem tantum, sicut cùm postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud (1) ; alius discursus est secundum causalitatem, sicut cùm per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quæ successivè intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus, putà si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est ; unde simul et non successivè omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem quia secundus discursus præsupponit primum : procedentes enim à principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis, est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est, quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Tertius verò discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causa, et tunc cessat discursus. Unde cùm Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt sit unum tantum intelligere in seipso (2), tamen contingit

(1) Vel etiam aliter, quando circa idem objectum successivè versamur, prout illud non uno intuitu apprehendimus plenè ac perfectè sed per continuatum actum intelligendi. Minus tamen pertinet ad propositum hæc successio, vel reducitur ad eamdem de qua hic, per quam scilicet unum intelligimus post aliud ; puta unam partem objecti post aliam, quia circa eamdem successiva cogitatio per accidens est.

(2) Sive, *licèt contingat unum tantùm intelligere in seipso*, ut resumi ex argumento debet

seule chose à la fois quand on la saisit en elle-même, on peut en percevoir plusieurs en même temps, comme nous l'avons dit, quand on les conçoit dans une seule.

2° Dieu ne va pas d'une cause connue à la connoissance de faits inconnus ; mais il connoît tous les effets dans leurs causes. Sa science n'est donc pas discursive.

3° Dieu connoît, beaucoup mieux que nous, les effets dans leurs causes ; mais il ne va pas, comme nous, de la connoissance de la cause à la connoissance de l'effet. Nous devons donc répéter que sa science n'est pas discursive.

ARTICLE VIII.

La science de Dieu est-elle la cause des choses?

Il paroît que la science de Dieu n'est pas la cause des choses. 1° Commentant les paroles de saint Paul, *Rom.*, VIII,30 : « Ceux qu'il a appelés, il les a justifiés, » Origène dit : « Une chose ne doit point arriver parce que Dieu sait qu'elle arrivera, mais Dieu sait qu'elle arrivera parce qu'elle doit arriver. »

2° Posez la cause, vous posez l'effet. Or la science de Dieu est éternelle : donc si la science de Dieu étoit la cause des choses, les créatures existeroient de toute éternité.

3° La science est précédée et mesurée par son objet, comme on le voit dans Aristote. Or la cause ne peut être ni précédée ni mesurée par son effet. Donc la science de Dieu n'est pas la cause des choses.

Mais saint Augustin dit, *Trin.* XV, 13 : « Dieu ne connoît pas les

---

multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitam, effectus incognitos; sed eos cognoscit in causa Unde ejus cognitio est sine discursu, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo meliùs quàm nos : non tamen ita quod cognitio effectum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis. Unde ejus scientia non est discursiva.

ARTICULUS VIII.

Utrùm scientia Dei sit causa rerum.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes super epist. *ad Rom.* : « Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum, sed quia futurum est, ideo scitur à Deo antequam fiat (2). »

2. Præterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturæ sint ab æterno.

3. Præterea, scibile est prius scientia et mensura ejus, ut dicitur in X, *Metaphysic.* (text. 9.). Sed id quod est posterius et mensuratum non potest esse causa : ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed contra est, quod dicit Augustinus XV,

et in adjunctis exprimitur : id est, licèt non possit nisi unum simul et semel intelligi, quando per propriam speciem intelligitur, etc.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 38, art. 1 ; *Cont. Gent.*, lib. V, cap. 61 et 62 ; et qu. 2, de verit., art. 14.

(2) Sic Hieronymus quoque super illud *Hierem.* XXVI : *Si fortè audiant*, etc. Et similia Chrysostomus, *homil.* LX, in *Matth.*, ad illud, cap. XVIII : *Necesse est ut veniant scandala.* Ut et Cyrillus in *Joan.*, ad illud cap. XIII : *Ut adimpleatur Scriptura*, etc.

créatures spirituelles et corporelles parce qu'elles existent, mais ces choses existent parce que Dieu les connoît (1). »

(Conclusion.— Puisque l'être et l'intelligence ne diffèrent pas l'un de l'autre dans Dieu, sa science est la cause des choses avec sa volonté.)

Il faut dire ceci : La science de Dieu est la cause des choses. En effet, cette science infinie est aux choses créées ce que la science de l'artisan est à ses ouvrages. Or la science de l'artisan est la cause de ses ouvrages, puisqu'il opère par son intelligence. La forme intellectuelle est donc le principe de toute opération, comme la chaleur est le principe de la caléfaction. Toutefois, nous devons le remarquer, de même que la forme physique n'est pas principe d'action comme forme séjournant dans un corps, mais en tant qu'elle est poussée vers un effet : de même la forme intelligible n'est pas non plus principe d'action par cela seul qu'elle est dans l'intelligence ; il faut qu'elle soit inclinée vers un effet par la volonté. Placée comme entre deux pôles opposés (puisqu'elle connoît les contraires par les contraires mêmes), cette forme ne sortiroit point d'effet déterminé, comme le dit Aristote, si elle n'étoit penchée d'un côté plutôt que de l'autre par la forme appétitive. Or il est manifeste

(1) La science de Dieu est la cause des choses, non-seulement parce qu'elle connoît la manière de les faire, mais parce qu'elle s'unit la volonté. *Prov.*, III, 19 : « Dieu a fondé la terre par sa sagesse et affermi les cieux par sa prudence. » — *Jean*, I, 10 : « Le monde a été fait par lui (Par le Verbe). » — *Gen.*, II, 3 : « Dieu dit : Que la lumière soit : et la lumière fut. » De là le mot de saint Augustin, *Cité de Dieu*, XI, 10 : « Ce monde ne nous seroit pas connu, s'il n'étoit pas ; mais il ne seroit pas, si Dieu ne l'avoit pas connu. »

---

de Trinit. (cap. 13.) : « Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus : sed ideo sunt, quia novit (1). »

(Conclusio. — Cùm esse et intelligere in Deo indistincta sint, ipsum per suam scientiam causare res oportet, adjuncta tamen voluntate.)

Respondeo dicendum, quòd scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quòd artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis ; sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est, quòd forma naturalis in quantum est forma manens in eo cui dat *esse*, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cùm sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in nono *Metaph.* (text. 10.). Manifestum est autem quòd Deus per intellectum suum causat res, cùm ejus *esse* sit ejus

(1) Et rationem deinceps reddit : *Non enim nescivit quæ fuerat creaturus : Quia ergo scivit, creavit, non quia creavit, scivit.* Et cap. 10, libri VI : *Non enim hæc quæ creata sunt, ideo sciuntur à Deo quia facta sunt ; ac non potiùs ideo facta sunt vel mutabilia quia immutabiliter à Deo sciuntur.* Ex Gregorio XX, *Moral.*, cap. 23 vel in antiquis 24 : *Quæ sunt, non à Dei æternitate ideo videntur quia sunt, sed ideo sunt quia videntur.* Nec inde tamen ulla peccandi necessitas inferri potest, quia præscientia libertatem non aufert. Hinc Augustinus rursum lib. V. *de Civit. Dei*, cap. 10, prope finem : *Non ideo peccat homo* (inquit) *quia Deus illum peccaturum præscivit ; imo eum non dubitatur peccare dum peccat, quia ille præscivit peccaturum qui si nolit utique non peccat*, etc. Ac in eumdem sensum loqui videtur Origenes ut probet quòd *in præscientia Dei perditionis nostræ causa non consistit*, et quòd *Judas potuit esse similis Petro si voluisset*, super illud nimirùm ad *Rom.* VIII : *Quos vocavit, hos et justificavit.* Nec alius est vel Hieronymi sensus vel Cyrilli.

que Dieu produit les choses par son intelligence, puisque cette intelligence est son être même : donc la cause des choses, c'est la science infinie jointe à la volonté suprême. Considérée sous ce point de vue, comme cause des êtres, la science divine est appelée *science d'approbation*.

Je réponds aux arguments : 1° Origène considère la science en elle-même, dans sa nature. Or la science n'est point à elle seule, par sa nature, la cause des êtres ; elle ne l'est que lorsque la volonté se joint à elle. Et quand le même Père dit que Dieu prévoit les choses parce qu'elles doivent être, il faut attacher à la particule conjonctive une idée de conséquence et non de causalité ; car, dès qu'une chose doit être, elle est prévue de Dieu nécessairement, mais ce n'est pas sa futurition qui est la cause de la prescience divine.

2° La science divine est la cause des choses, selon que les choses sont dans la science divine. Or les choses créées n'ont jamais été dans la science divine, comme devant exister de toute éternité. La science divine peut donc être éternelle, sans que les choses créées le soient.

3° Les choses naturelles sont un intermédiaire entre la science divine et la science humaine. En effet, la science divine est la cause des choses naturelles, et les choses naturelles sont la cause de notre science ; et comme la nature précède et mesure la science de l'homme, de même la science de Dieu précède et mesure la nature. Ainsi l'édifice est une sorte d'intermédiaire entre la science de l'architecte qui l'a construit, et la science de celui qui a puisé dans ce monument ses connoissances en architecture.

---

intelligere : unde necesse est, quòd sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari *scientia approbationis*.

Ad primam ergo dicendum, quòd Origenes locutus est attendens rationem scientiæ ; cui non competit ratio causalitatis, nisi adjunctâ voluntate, ut dictum est. Sed quòd dicit ideo præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiæ non secundum causam essendi. Sequitur enim si aliqua sunt futura, quòd Deus ea præscierit : non tamen res futuræ sunt causa quòd Deus sciat.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quòd res essent ab æterno. Unde quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quòd creaturæ sint ab æterno.

Ad tertium dicendum, quod res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram : nos enim scientiam accipimus à rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et mensura ejus, ita scientia Dei est prior quàm res naturales et mensura ipsarum. Sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius, qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit.

God → natural things → us

ARTICLE IX.

Dieu connoît-il les non-êtres?

Il paroît que Dieu ne connoît pas les non-êtres. 1° La science de Dieu a le vrai pour unique objet. Or le vrai, c'est l'être. Donc Dieu ne connoît pas les non-êtres.

2° La connoissance implique ressemblance entre le connoissant et le connu. Or le non-être ne peut avoir aucune ressemblance avec Dieu, qui est l'être même. Donc Dieu ne peut connoître le non-être.

3° Dieu est par sa science la cause des choses qu'il sait. Or il n'est pas la cause de ce qui n'est pas, car le non-être n'a pas de cause. Donc Dieu ne sait pas les choses qui ne sont pas.

Mais l'Apôtre dit, *Rom.*, IV, 17 : « Il appelle les choses qui ne sont pas comme celles qui sont. »

(Conclusion.—Dieu connoît par science de vision les non-êtres relatifs, et il connoît par science de simple intelligence les non êtres absolus.)

Il faut dire ceci : Dieu connoît tout ce qui est d'une manière quelconque. Ce qui n'est pas absolument peut être d'une autre façon. Être absolument, c'est être en acte. Or ce qui n'est pas en acte est en puissance, soit par Dieu ou par la créature, soit activement ou passivement, soit en vertu de la pensée, de l'imagination ou d'une autre faculté. Tout

---

ARTICULUS IX.

Utrùm Deus habeat scientiam non entium.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non habeat scientiam non entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum, sed verum et ens convertuntur : ergo scientia Dei non est non entium.

2. Præterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quæ non sunt non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum *esse*. Ergo ea quæ non sunt, non possunt sciri à Deo.

3. Præterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam : ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

Sed contra est, quod dicit Apostolus *ad Roman.* IV : « Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt (2). »

(Conclusio. — Cognoscit Deus non entia secundum quid, quomodocunque non sint scientia visionis : non entia verò simpliciter, notitia simplicis intelligentiæ.)

Respondeo dicendum, quòd Deus scit omnia quæcunque sunt quocunque modo. Nihil autem prohibet ea, quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu sunt. Ea verò quæ non sunt actu, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturæ, sive in potentia activa,

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 38, art. 4 ; et qu. 1, de verit., art. 8 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 69.

(2) Vocationem referendo ad simplicem cognitionem Dei, qua cognoscit futura quæ nondum sunt in actu, sicut et præsentia quæ actu sunt, ut in eumdem locum S. Thomas explicat lect. 3, ubi etiam ait quod per ea quæ non sunt intelliguntur Gentes propter earum vilitatem ; sicut etiam *Esther*, XIV, vers. 11 : *Ne tradas, Domine, sceptrum tuum his qui non sunt* (scilicet Gentilibus). Per ea verò quæ sunt, designantur Judæi quasi populus Dei verus, etc. Item quòd ea Deus vocat quæ non sunt per æternam prædestinationem ac si essent. Sic *Hierem.*, I, vers. 5 : *Priusquam te formarem in utero novi te.* Generalius autem *Eccles.*, XXIII, vers 29 : *Domino Deo antequam crearentur, omnia sunt agnita.* Quid porrò necesse est *mediam scientiam*, quam veteribus incognitam fatetur ejus auctor, addere supradictis ? Quia vel fictitium ejus objectum supponitur futurum, et sic pertinet ad scientiam visionis ; vel non futurum, et sic simplicem intelligentiam non excedit.

ce donc que la créature peut faire, dire ou penser, tout ce que Dieu lui-même peut produire, il connoît tout, même ce qui n'est pas en acte. Nous avons donc droit de dire qu'il a la science des non-êtres.

Nous devons, toutefois, remarquer une différence. Parmi les choses qui ne sont pas actuellement, il y en a qui ont été ou qui seront. Or ces choses là Dieu les connoît, comme s'expriment les docteurs, par science de vision (1). Comme sa connoissance n'est autre chose que son être, elle embrasse tous les temps simultanément, sans succession ; dès lors son regard tombe sur tous les temps et sur tout ce qu'ils renferment, comme sur un objet présent. Ensuite, parmi les choses qui ne sont pas, il en est qui n'ont jamais été et ne seront jamais : ces choses-là, on ne dit pas que

(1) Bien que la science infinie soit un acte pur, une simple unité, notre esprit la divise à raison de son objet. De là diverses dénominations qui reviendront fréquemment sous les yeux du lecteur : expliquons-les brièvement.

1° Science nécessaire et science libre. La science nécessaire précède tout décret divin ; elle concerne ce qui ne peut ne pas être ; elle a pour objet le souverain Etre et les choses purement possibles. Au contraire, la science libre suit un décret divin ; elle regarde ce qui dépend de la Toute-Puissance ; elle a pour objet les choses qui sont ou qui seront.

2° Science spéculative et science pratique. La science contemplative se borne à la connoissance des choses ; elle ne les effectue pas, elle ne les réalise pas ; elle a pour objet, comme la science nécessaire, l'Etre suprême et les possibles. Mais la science pratique ne se contente pas de la connoissance des choses; elle les réalise, elle les opère ; elle a pour objet ce qui est ou sera.

3° Science de simple intelligence et science de vision. La première, qui revient à la science spéculative et à la science nécessaire, a pour objet les essences des choses purement possibles ; elle concerne ce qui n'est pas, n'a jamais été, ni ne sera jamais. Pour la seconde, elle implique l'existence actuelle ou future, elle regarde les choses qui sont ou qui seront. On comprend, au reste, les termes qui dénotent ces deux sortes de sciences : tandis que les choses purement possibles paroissent ne donner prise qu'à la simple intelligence, les choses existantes et pour Dieu les choses futures présentent une entité véritable qui tombe sous la vision.

4° Science moyenne. Quelques théologiens donnent ce nom à une espèce de science qui semble tenir le milieu entre la science de vision et la science de pure intelligence. Il y a, disent-ils, des choses qui ne sont futures que sous certaines conditions. Si la condition doit être posée, l'événement devient futur absolument, et tombe comme tel sous la science de vision ; au contraire, si la condition ne doit pas avoir lieu, l'événement n'arrivera jamais, il forme alors un futur purement conditionnel. Or ces sortes de futurs ne sont l'objet, ni de la science de vision qui regarde les futurs absolus, ni de la science de simple intelligence, qui concerne les possibles. Cependant Dieu les connoît, puisqu'ils les a souvent révélés : il faut donc admettre en lui une sorte de science qui diffère des deux précédentes.

Que Dieu ait révélé plus d'une fois des futurs purement conditionnels, nous en trouvons, poursuivent nos théologiens, des preuves nombreuses dans l'Ecriture sainte. *I Rois*, XXIII, 12, David demande au Seigneur : Si je demeure à Ceila, « les habitants me livreront-ils à Saül ? Et Dieu répondit : Ils te livreront. » En conséquence David se retira, et il ne fut point livré. Il est écrit du juste, *Sag.*, IV, 11, que Dieu l'a retiré de ce monde de peur qu'il ne fût per-

---

sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocunque modo significandi. Quæcunque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcunque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam.

Sed horum, quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia cum *intelligere Dei* quod est ejus *esse*, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quæ sunt in quocunque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. Quædam verò sunt, quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ

Dieu les connoît par science de vision, mais par science de simple intelligence. Cette différence d'expression vient de ce que nous voyons, nous, les choses qui se présentent à nos regards extérieurement, comme un objet existant hors de notre esprit.

Je réponds aux arguments : 1° les choses qui sont en puissance sans être en acte renferment une vérité, c'est qu'elles sont possibles, et Dieu les connoît sous ce rapport.

2° Puisque Dieu est l'être même, une chose participe à sa ressemblance autant qu'elle est, de même qu'un objet participe à la chaleur autant qu'il est chaud. Voilà comment Dieu connoît les choses purement possibles.

3° La science de Dieu est la cause des choses avec sa volonté. Il ne suffit donc pas que Dieu sache une chose pour qu'elle soit ou doive être néces-

verti par la contagion du siècle ; Dieu prévoyoit donc que, si ce juste fût resté plus longtemps parmi les hommes, il auroit trouvé une pierre d'achoppement dans la corruption des méchants. Jesus-Christ dit aux Juifs, *Matth.*, XI. 21 : « Si j'avois accompli à Tyr et à Sidon les miracles que j'ai faits parmi vous, ces villes auroient fait pénitence sous le cilice et dans la cendre. » Voilà un futur conditionnel qui n'est pas arrivé, parce que la condition n'a pas eu lieu.

D'après tout cela, qu'est-ce que la science moyenne ? C'est, répondent nos théologiens, la connoissance des futurs conditionnels indépendamment de tout décret absolu et efficace de Dieu. Cette définition, comme le système qu'elle résume, fut créée ou formulée par Molina jésuite espagnol, dans un livre qui parut à Lisbonne en 1588, sous ce titre : *Liberi arbitrii cum gratiæ donis, etc., concordia.* Ses disciples, qui furent bientôt aussi nombreux que les membres de la Compagnie de Jésus, reçurent le nom de molinistes ou de congruistes. Les thomistes et les augustiniens combattirent vivement la nouvelle théorie. Non-seulement ils l'attaquoient dans ses conséquences en s'efforçant de montrer qu'elle mène au pélagianisme, mais ils l'ébranloient dans ses principes fondamentaux ; ils disoient : Ou la condition de laquelle dépend un événement sera posée, ou elle ne le sera pas ; dans le premier cas, le futur est absolu, et Dieu le connoît par la science de vision ; dans le second cas, le futur prétendu conditionnel est simplement possible, et Dieu le connoît par la science de simple intelligence. Votre système n'est pas seulement inutile, il est dangereux dans les questions de la grâce et de la prédestination.

Comme la lutte devenoit vive, passionnée, la cause fut portée à Rome et disputée dans les fameuses assemblées qu'on nomme les congrégations *de Auxiliis*, depuis 1587 jusqu'en 1697. La question ne fut point tranchée ; seulement le pape Paul V défendit aux deux partis de se noter de part et d'autre par des qualifications odieuses.

5° Science d'approbation et science d'improbation. La première a le bien pour objet et suppose un décret de la volonté divine qui l'approuve ; la seconde se rapporte au mal et suppose un décret qui le permet seulement. Comme *connoître* semble impliquer familiarité, convenance, accord avec la chose connue, les auteurs inspirés disent quelquefois que Dieu ne connoît pas le mal : il s'agit dans ces passages de la science d'approbation. Commentant ces paroles que David met dans la bouche de Dieu, *Ps.* C, 5 : « Je ne connoissois pas le méchant qui s'éloignoit de moi, » saint Augustin s'exprime ainsi : « Je ne connoissois pas : » qu'est-ce à dire ? Je n'approuvois pas, je ne louois pas, je n'aimois pas ; car le mot *connoître* signifie quelquefois dans l'Ecriture sainte *voir avec complaisance.* »

---

tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiæ. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos, habent *esse* distinctum extra videntem.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quæ non sunt actu, verum est enim ea esse in potentia : et sic sciuntur à Deo.

Ad secundum dicendum, quòd cùm Deus sit ipsum *esse*, in tantum unumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine ; sicut unumquodque in tantum est calidum, in quantum participat calorem. Sic et ea quæ sunt in potentia, etiam si non sunt in actu, cognoscuntur à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd Dei scientia est causa rerum voluntate adjuncta. Unde non oportet quòd quæcunque scit Deus, sint, vel fue-

Scientia-media God sees things as future will be conditionally

sairement ; il faut qu'il la veuille ou la permette. D'ailleurs il n'est pas dans la science de Dieu que les choses soient, mais qu'elles puissent être.

ARTICLE X.

Dieu connoît-il les maux ?

Il paroît que Dieu ne connoît pas les maux : 1° Le Philosophe dit : *De l'âme*, III, 25 : « L'intelligence qui n'est point en puissance ne connoît pas la privation » Or le mal est la privation du bien, comme l'enseigne saint Augustin. Donc l'intelligence divine ne connoît pas le mal, puisqu'elle n'est jamais en puissance, mais toujours en acte.

2° Toute science est la cause ou l'effet de ce qu'elle connoît. Or la science divine n'est ni la cause ni l'effet du mal : donc elle ne le connoît pas.

3° Rien n'est connu que par sa ressemblance ou par son contraire. Or Dieu connoît toute chose par son essence, comme nous l'avons vu. Mais si l'essence divine n'est pas la ressemblance du mal, le mal n'est pas non plus le contraire de l'essence divine, puisque rien n'y est opposé, d'après saint Augustin. Donc Dieu ne connoît pas le mal.

4° Toute chose est connue par soi ou par une autre. Or Dieu ne connoît pas le mal par le mal : car autrement il le renfermeroit en lui-même, puisque le connu doit être dans le connoissant. Ensuite il ne connoît pas le mal par une autre chose : car alors sa connoissance seroit imparfaite, puisque tout ce qui est connu ainsi n'est connu qu'imparfaitement. Donc Dieu ne connoît le mal d'aucune manière.

---

rint vel futura sint; sed solum ea quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei, quod illa sint, sed quod esse possint.

ARTICULUS X.

Utrùm Deus cognoscat mala.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus in III, *de Anima*, quòd intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem : sed malum est privatio boni, ut dicit Augustinus. Igitur cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu (ut ex dictis patet), videtur quòd Deus non cognoscat mala.

2. Præterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur à malo. Ergo scientia *Dei* non est malorum.

3. Præterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quicquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur, divinæ enim essentiæ nihil est contrarium, ut dicit Augustinus, XII, *de Civitate Dei* (2). Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea, quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfectè cognoscitur. Sed malum non cognoscitur à Deo per seipsum, quia sic oporteret quòd malum esset in Deo, oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfectè cognoscetur ab ipso. Quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 2; et qu. 2, de verit., art. 15 ; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 71, et *Quodl.* 1 i, qu. 2, art. unico.

(2) Sic enim ibi cap. 2, prope finem : *Et naturæ quæ summè est, contraria natura non est, nisi quæ non est. Et proterea Deo, id est summæ essentiæ, nulla essentia contraria est, etc.*

Mais on lit dans l'Écriture sainte, *Prov.*, XV, 11 : « L'enfer et la perdition sont à nu devant le Seigneur. »

(CONCLUSION. — Puisque Dieu connoît le bien, il connoît aussi le mal qui peut l'altérer par accident.)

Il faut dire ceci : Pour connoître une chose parfaitement, il faut connoître les altérations accidentelles qu'elle peut subir. Or il est des choses bonnes qui peuvent, accidentellement, être corrompues par le mal; Dieu connoîtroit donc le bien imparfaitement, s'il ne connoissoit pas le mal. Mais chaque chose est connue selon son être; l'être du mal consiste dans la privation du bien; Dieu connoît le mal par le bien, de la même manière que l'on connoît les ténèbres par la lumière. C'est ainsi que l'Aréopagite dit, *Noms div.* VII : « Dieu a la vision des ténèbres par lui-même, puisqu'il les voit dans la lumière. »

Je réponds aux arguments : 1° le mot d'Aristote signifie que l'intelligence qui n'est pas en puissance ne connoît pas la privation par sa propre expérience, c'est-à-dire par une privation existant dans elle-même. Cela s'accorde avec ce que le Philosophe dit précédemment, que le point et l'indivisible est connu par la privation de la division. La raison en est que les formes indivisibles ne sont pas actuellement dans notre esprit, mais seulement en puissance; car autrement nous ne les connoîtrions point par privation, mais par elles-mêmes, comme les substances séparées (1)

(1) La matière, dans le langage moderne, est une substance étendue, impénétrable et composée de parties ; c'est ce qu'Aristote et saint Thomas nomment la quantité continue. Mais qu'entendent les anciens philosophes et les anciens théologiens par matière ? Nous l'avons dit dans

Hell and destruction are before the Lord

Sed contra est, quòd dicitur *Proverb.* XV : « Infernus et perditio coram Deo (1). »

(CONCLUSIO. — Deum, cùm quæcunque bona cognoscat, mala etiam per bona scire oportet, quæ bonis accidunt.)

Respondeo dicendum, quòd quicunque perfectè cognoscit aliquid, oportet quòd cognoscat omnia, quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfectè cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundùm quod est; unde cùm hoc sit esse mali, quod est privatio boni; per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala : sicut per lucem cognoscuntur tenebræ. Unde dicit Dionysius, VII, cap. *de div. Nom*, quòd « Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quàm à lumine. »

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Philosophi est sic intelligendum, quòd intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo, quod supra dixerat : quòd punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices et indivisibiles non sunt in intellectu nostro, sed in potentia tantum : nam si essent actu in intellectu nostro, non per pri-

(1) Vel expressiùs apud 70 Interpretes : *Infernus et perditio manifestæ sunt apud Dominum*, (φανερὰ παράκυριω) ut 11 vers. videre est; conformiter ad illud quoque quòd habetur *Job.* XXVI, vers. 6 : *Nudus infernus coram illo, et nullum est operimentum perditioni*; Ubi explicat Beda quòd *perditio qui diabolus non absurdè sentitur, se ab omnipotent a Dei non prævaleat abscondere :* Nec dissimili sensu Gregorius lib. XVII, *Moral.*, cap. 12 : *inferni et perditionis nomine* (inquit) *diabolum omnesque damnationis ejus socios designavit.* Sic et *Job*, XI, vers. 11 : *Ipse novit hominum vanitatem* (sive juxta 70 : *novit opera iniquorum* ἔργα ανόμων) *et videns iniquitatem nonne considerat ?* seu *vindicare non negligit*, ut rursus ibi Beda : Et *Psalm.* LXVIII. *Tu scis insipientiam meam, et delicta mea à te non sunt abscondita, etc.*

connoissent les êtres simples Dieu ne connoît donc pas le mal par une privation existant en lui-même; mais il le connoît par le bien contraire.

2° Dieu n'est pas la cause du mal, mais du bien, et c'est par le bien qu'il connoît le mal.

3° Si le mal n'est pas opposé à l'essence de Dieu, parce qu'il ne peut la corrompre, il est opposé à ses effets. Or Dieu connoît ses effets par son essence, et le mal par ses effets.

4° Connoître une chose par une autre, c'est la connoître imparfaitement, cela est vrai, quand on peut la connoître par elle-même. Mais le mal ne peut être connu par lui-même, car sa nature consiste dans la privation du bien. C'est pour cela qu'on le définit par cette entité.

ARTICLE XI.

Dieu connoît-il les choses particulières?

Il paroît que Dieu ne connoît pas les choses particulières. 1° L'intelligence divine est plus immatérielle que l'intelligence humaine. Or l'intelligence humaine ne connoît point, parce qu'elle est immatérielle, les choses particulières; car le Philosophe dit que la raison a pour objet les choses universelles, et les sens les choses particulières. Donc Dieu ne connoît pas les choses particulières.

2° Les facultés qui nous font connoître les choses particulières, sont celles qui ne nous présentent pas des images dégagées de toute matière.

une note précédente : ils entendent le premier sujet d'où la nature tire toute chose, comme l'artiste fait sortir la statue du bloc de marbre. On voit que, dans ce dernier sens, le mot *immatériel* ne dénoteroit point, ne caractériseroit point suffisamment la nature des êtres spirituels, exempts de parties. Voilà pourquoi saint Thomas les appelle *substances séparées*, séparées des corps.

---

vationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia à substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

Ad secundum dicendum, quòd scientia Dei est causa mali; sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quòd licet malum non opponatur essentiæ divinæ, quæ non est corruptibilis per malum: opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit, et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

Ad quartum dicendum, quòd cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est quod sit privatio boni. Et sic neque diffiniri, neque cognosci potest, nisi per bonum.

ARTICULUS XI.

Utrùm Deus cognoscat singularia.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus; sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia; sed sicut dicitur in secundo *de Anima*, ratio est universalium, sensus verò particularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Præterea, illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas à materialibus conditionibus.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, art. 3; et dist., 36, qu. 2, art. 8; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 50, 63, ac deinceps usque ad 72, ut ex lib. III, cap. 75 et 76; et qu. 2, de verit., art. 4 et 5; et *Opusc.* 3, cap. 134 et 135.

Or les choses sont en Dieu séparées de toute matière : donc Dieu ne connoît pas les choses particulières.

3° Toute connoissance a lieu par quelque ressemblance. Or les choses particulières, isolées, individuelles, n'ont point de ressemblance en Dieu ; car l'individualité trouve son principe dans la matière, simple puissance qui n'a rien de semblable à l'être divin, puisqu'il est un acte pur. Donc Dieu ne connoît pas les choses particulières.

Mais l'Écriture sainte dit, *Prov.* XVI, 2 ; « Toutes les voies de l'homme sont découvertes à ses yeux. »

(Conclusion.— Puisque c'est une perfection pour les créatures de connoître les choses particulières, Dieu les connoît aussi comme auteur de la forme et de la matière ; il les connoît non par leurs causes ou par l'application des principes universels, mais en les voyant distinctement dans son essence.)

Il faut dire ceci : Dieu connoît les choses particulières. Toutes les perfections des créatures se trouvent dans l'Être infini, comme nous l'avons vu, suréminemment. Or c'est pour nous une perfection de connoître les choses particulières ; donc Dieu les connoît aussi. Aristote regarde comme absurde que nous puissions avoir des connoissances que Dieu n'auroit pas ; il ajoute contre Empédocle que cet Être infiniment sage seroit le plus insensé des êtres, s'il ne savoit pas ce que c'est que la discorde (1).

Mais les perfections qui sont divisées dans les créatures, forment dans

(1) Empédocle, d'Agrigente en Sicile, philosophe, poëte, historien, étoit disciple de Télanges, qui l'avoit été lui-même de Pythagore. Il enseignoit que les quatre éléments, la terre, l'eau,

---

Sed res in Deo sunt maximè abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Præterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, in quantum sunt singularia, non videtur esse in Deo : quia principium singularitatis est materia, quæ cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.* XVI : « Omnes viæ hominum patent oculis ejus (1). »

(Conclusio.—Cùm cognoscere singularia ad creaturarum perfectionem spectet, etsi non secundum eamdem potentiam, Deum ipsum cognoscere singularia oportet, non quidem universales illorum causas sciendo, seu per applicationem universalium principiorum, sed per essentiam suam singulis propria intuendo, cùm non tantum formæ, sed materiæ causa sit.)

Respondeo dicendum, quòd Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ, in Deo præexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram : unde necesse est quòd Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet, quòd aliquid cognoscatur à nobis, quod non cognoscatur à Deo. Unde contra Empedoclem arguit in I, *de Anima*, et in III, *Metaph.*, quòd accidere Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret (2).

Sed perfectiones, quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unitè existunt

Ut videre est vers. 2, ubi additur quòd *spirituum ponderator est ;* nempe quia *omnium actiones bonas et malas videt ;* ut *etiam spiritus singulorum quid in occulto cogitent, æquâ lance discernat*, ait ibidem Beda.

(2) Expressè quidem ut hic in I, *de Anima*, text. 89, sive cap. 4, nempe Deum ex hypothesi Empedoclis *insipientissimum* esse (ἀφρονέστατον). Paulò mitiùs autem III, *Metaph.*, text. 15, sive cap. 4, eum esse *minùs prudentem, sapientem, scientem, sive gnarum* (φρονιμον), quia elementa omnia non cognoscit.

leur auteur une simple unité. Ainsi, quoique nous connoissions par des facultés différentes les choses universelles et les choses particulières, Dieu les connoît les unes et les autres par son intelligence une et simple. Pour expliquer ce dogme, quelques-uns disent que Dieu voit les choses individuelles par les causes universelles : car il n'y a rien dans les confins les plus éloignés de la nature qui ne dérive d'un principe général; et voilà comment l'astronome, connoissant les mouvements célestes, peut prédire toutes les éclipses. Cette explication n'explique rien. En effet, les êtres particuliers reçoivent des causes universelles certaines formes et certaines propriétés qui, si rapprochées qu'on les suppose les unes des autres, sont individualisées par une matière propre; si bien que connoître Socrate, par exemple, comme sage, comme fils de Sophronisque ou par des indications pareilles, ce n'est pas le connoître individuellement, comme tel ou tel homme. Si donc l'Être suprême connoissoit les choses comme l'enseignent nos docteurs, il ne les verroit point dans leur individualité. D'autres disent que Dieu pénètre leur nature, en appliquant les causes générales aux effets particuliers. Cette théorie n'est pas mieux fondée que la première. Le moyen d'appliquer, à une mesure quelconque, des choses que l'on ne connoît pas? La confrontation, le critère qu'on nous vante, ne peut donner la connoissance des êtres particuliers : il la suppose.

Voici donc ce qu'il faut dire : Puisque Dieu est la cause des choses par sa science, comme nous l'avons vu, sa science s'étend aussi loin que sa causalité. Or la causalité ou vertu de Dieu s'étend, non-seulement aux

l'air et le feu, sont les principes des êtres et forment toute chose par l'amitié et la discorde, par l'union et la séparation. Aristote met son style au niveau de celui d'Homère, mais il paroît qu'en lui la raison n'égaloit pas l'imagination ; tout en accordant que Dieu connoît l'amitié et l'union, il nioit qu'il connoisse la discorde et la séparation.

Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia, Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit. Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes dixerunt, quòd Deus cognoscit singularia per causas universales : nam nihil est in aliquo singularium, quòd non oriatur ex aliqua causa universali. Et ponunt exemplum : Sicut si aliquis astrologus cognoscere omnes motus universales cœli, posset prænuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit : quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quæ quantumcumque ad invicem conjungantur, non individuantur, nisi per materiam individualem : unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quicquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Unde secundum modum prædictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate. Alii vero dixerunt, quod Deus cognoscit singularia applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat : unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit.

Et ideo aliter dicendum est quòd cùm Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est (a. 8) in tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit ejus causalitas (1). Unde,

(Ita ut nihil omnino actu causet quin sciat illud ut ens actuale ; sicut et nihil prorsus causare possit quin sciat illud ut possibile ac omni eo modo quo possibile supponitur. Sed hic de actuali tantùm causalitate nominatim agitur, et de cognitione rerum actualium tantùm quia singularium, etc.

formes qui constituent le général, mais encore à la matière qui crée le particulier ; donc sa science s'étend nécessairement aux choses qui sont individualisées par la matière. Puisque Dieu connoît tout par son essence, qui est la similitude et le principe actif des êtres, cette essence infinie doit lui suffire pour connoître, non-seulement en particulier, mais encore en général, tout ce qu'il fait. Nous devrions en dire autant de la science de l'artisan, s'il produisoit tout l'être et non pas seulement les formes des choses.

Je réponds aux arguments : 1° Notre intelligence abstrait les espèces intelligibles des principes de l'individualisation. Ces espèces ne représentent donc pas les individus, et voilà pourquoi nous ne connoissons pas les choses particulières directement, immédiatement, par elles-mêmes. Dans l'intelligence divine, au contraire, les images intelligibles ne sont pas immatérielles par abstraction ; elles le sont par leur essence, comme principes des éléments qui entrent dans la composition des êtres, soit pour former l'espèce, soit pour constituer l'individu.

2° Quoique les espèces de l'entendement divin ne soient point, comme les espèces des sens et de l'imagination, soumises aux conditions de la matière, elles s'étendent néanmoins par leur vertu, comme nous le disions tout à l'heure, aux choses matérielles, aussi bien qu'aux choses immatérielles.

3° La matière ne ressemble pas à Dieu en ce qu'elle n'est pas en acte ; mais comme elle a l'être en tant que puissance, elle ressemble sous ce rapport à l'être de Dieu.

---

cùm virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, à quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam (ut infra ostenditur), necesse est quòd scientiæ Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cùm enim sciat alia à se per essentiam suam in quantum est similitudo rerum, vel ut principium activum earum : necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia, quæ per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formæ tantum.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit à principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit (1). Sed species intelligibilis divini intellectus, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quæ intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia

Ad secundum dicendum, quòd quamvis species intellectus divini secundum *esse* suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptæ in imaginatione et sensu : tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd materia licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic *esse* habet, similitudinem quamdam retinet divini *esse*.

(1) Per se, directè, in seipsis, et sigillatim ac seorsim, sed per speciem essentiæ ac in communi ; vel per quamdam reflexionem ad phantasmata in quibus ea intuetur. Aliter autem Deus, etc.

(2) In corpore nimirum articuli, ubi *species intellectus divini* non alia intelligitur quàm essentia ipsa qua cognoscit.

ARTICLE XII.

Dieu connoît-il les infinis?

Il paroît que Dieu ne connoît pas les infinis. 1° L'infini n'est pas connu comme infini; car le Philosophe dit, *Phys.*, VI, 63: « L'infini est une quantité dont on peut toujours retrancher quelque chose; » et saint Augustin ajoute, *Cit. de Dieu*, XII, 18: « Tout ce qui est compris est limité par la compréhension. » Or les infinis ne peuvent être limités; donc Dieu ne les connoît pas (1).

2° Si l'on répondoit que l'infini en soi est fini pour la science divine, on pourroit insister de cette manière : la nature de l'infini, comme le dit Aristote, est de ne pouvoir être dépassée, tandis que le fini peut l'être. Or si l'infini ne peut être dépassé par le fini, il ne peut l'être non plus par l'infini, et c'est encore le Stagyrite qui l'enseigne Donc l'infini ne peut être limité ni par le fini ni par l'infini; donc l'infini en soi est infini pour la science divine.

3° La science de Dieu est la mesure de ce qu'elle sait. Or il est contraire à la nature de l'infini d'être mesuré : donc Dieu ne peut connoître l'infini.

Mais saint Augustin dit, *Cit. de Dieu*, XII, 63 : « Bien que les nombres infinis n'aient point de bornes, ils peuvent être connus par celui dont la science est aussi sans limites. »

(1) On voit ici qu'il s'agit des infinis potentiels. Nous en avons parlé dans une note précédente, quest. VII, art. 3, p. 122.

ARTICULUS XII.

Utrùm Deus possit cognoscere infinita.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim secundum quòd est infinitum, est ignotum : quia infinitum est « cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere, » ut dicitur in tertio *Physic.* (text. 63, sive cap. 69). Augustinus etiam dicit XII, *de Civitate Dei*, cap 18, quòd « quicquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur. » Sed infinita non possunt finiri : ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

2. Si dicatur quòd ea quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt; contra, ratio infiniti est, quòd sit impertransibile; et finiti, quod sit pertransibile, ut dicitur in tertio *Physic.* (text. 34, sive cap. 4, et tex. 59, sive cap. 6) (2). Sed infinitum non potest transiri, nec à finito, nec ab infinito, ut probatur in sexto *Physicorum* (text. 60, vel cap. 7). Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

3. Præterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est quòd sit mensuratum : ergo infinita non possunt sciri à Deo.

Sed contra est, quod dicit Augustinus duodecimo de *Civitate Dei* (ut supra) : « Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei, cujus scientiæ non est numerus (3). »

(1) De his etiam 3 part., qu. 10, art. 3 : ut et 1, *Sent.*, dist. 39. qu. 1, art. et quæst. 2; de verit., art, 9; *et Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 69 et 71; et *Opusc.* 3, cap. 135.

(2) Priori quidem loco quantum ad infinitum, ubi duplex *intransibile* notat; alterum quod naturâ suâ non est aptum transiri, ut vox; alterum quod absolvi non potest non transeundo, ut infinitum. Posteriori autem loco : quoad finitum.

(3) Vel *cujus intelligentia non est numerus*, ut est in Augustini textu, conformiter ad gra-

(Conclusion. — Puisque Dieu connoît tout ce qui est en acte et tout ce qui est en puissance, soit par sa vertu, soit par les créatures, il connoît même de science de vision les infinis.)

Il faut dire ceci : Puisque Dieu connoît non-seulement ce qui est en acte, mais ce qui est en puissance par lui ou par les créatures ; puisque, d'un autre côté, tout cela forme des nombres innombrables, sans bornes, sans limites, il s'ensuit que cet Etre omniscient connoît les choses infinies.

Mais quelques uns disent : Comme le monde a commencé et qu'il doit finir, les êtres ne peuvent s'augmenter indéfiniment, au delà de toute mesure; cependant les êtres qui ont été, sont ou seront, forment l'objet de la science de vision; Dieu ne connoît donc pas l'infini par cette sorte de science. Nos docteurs paroissent oublier une chose. Pendant les siècles des siècles, à travers l'éternité qui est donnée à la créature raisonnable, les désirs et les pensées des cœurs ne se multiplieront-ils pas jusqu'à l'infini, et Dieu n'est-il pas celui qui sonde les cœurs et les reins?

La connoissance suit, dans son extension, le mode de la forme qui en est le principe (1). En effet, l'image sensible représente un seul individu, et c'est pour cela qu'elle ne fait connoître qu'un être particulier. L'image intelligible, au contraire, représente la nature de l'espèce, qui peut être communiquée à une infinité d'individus, et voilà pourquoi l'image de

(1) Le mot *forme*, pris pour le principe de la connoissance, est synonyme d'*espèce*, d'*image*, d'*idée* : notre saint Auteur nous l'apprendra plus tard.

(Conclusio. — Cùm Deus sciat omnia quæ sunt in actu et in potentia, tam sua quam creaturæ, scire infinita, etiam scientia visionis, necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd cùm Deus sciat non solùm ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentia vel sua, vel creaturæ, ut ostensum est, hæc autem constat esse infinita, necesse est dicere, quòd Deus sciat infinita.

Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cùm non ponamus mundum ab æterno fuisse, nec generationem, et motum in æternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur : tamen, si diligentiùs considerentur, necesse est dicere quòd Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Hoc autem ideo est, quia cognitio cujuslibet cognoscentis, se extendit secundum modum formæ, quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solum unius individui, unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri, est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quæ est participabilis à particularibus infinitis; unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines infinitos, sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quòd communicant in natura speciei, propter hoc quòd species

cum συνέσεως *Psal.* CXLVI. Sed in *Vulgata*, vers. 5 : *Sapientiæ ejus non est numerus :* quod ad sensum intentum parum refert ; cùm et sapientia sit altissima scientia, et in illa dicatur esse *spiritus intelligentiæ multiplex*, etc.. *Sap.*, VII, vers. 22. Addi etiam potest quod idem Augustinus lib. II, *de Civit. Dei*, cap. 10, de Sapientia Dei loquens ait : *In illa sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, etc.* Item quod *Eccles.* I : *Maris arenam, pluviæ guttas, dies sæculi dinumerare* dicitur solus ; et *Ecclesiast.* XIII : *corda hominum in absconditas partes intueri*, sive occultissimos quosque motus, quod est utique infinita singularia cognoscere.

l'homme, par exemple, nous fait connoître un nombre d'hommes en quelque sorte infini ; mais comme elle les montre seulement avec les principes de leur espèce, et non avec les principes de leur individualité, nous les connoissons dans ce qu'ils ont de commun par leur nature, mais non dans ce qui les distingue les uns des autres Enfin l'essence infinie, par laquelle Dieu exerce son intelligence, représente toutes les choses qui sont ou peuvent être, non-seulement avec leurs principes généraux, mais avec leurs principes particuliers. La science de Dieu embrasse donc les infinis, et cela distinctement les uns des autres.

Je réponds aux arguments : 1° La nature de l'infini consiste, comme le remarque Aristote, dans la quantité ; et la quantité, à son tour, est composé de parties. Connoître l'infini dans sa nature, ce seroit donc le connoître progressivement, partie par partie Or il est impossible de parvenir à sa connoissance par ce procédé ; car, après qu'on auroit compris des myriades de parties, il en resteroit à comprendre une infinité d'autres et l'on n'arriveroit jamais au terme de cette interminable série. Mais Dieu ne voit pas les choses infinies de cette manière, en les percevant les unes après les autres ; il les pénètre par un seul acte de son intelligence, car nous savons que sa science est simultanée, et non successive. Dieu peut donc connoître les infinis

2° On ne peut dépasser une chose que d'une manière successive, et en parcourant les parties les unes après les autres ; voilà pourquoi l'infini ne peut être dépassé ni par le fini, ni même par l'infini. Mais pour comprendre une chose, il n'est pas nécessaire de la dépasser, il suffit de l'égaler ; car l'objet est compris lorsqu'il n'a rien qui reste hors du sujet.

---

intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium, quæ sunt, vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque, ut ostensum est. Unde sequitur quòd scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

Ad primum ergo dicendum, quòd infiniti ratio congruit quantitati (1), secundum Philosophum in I, *Phys.* De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem, et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacunque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipiendum. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul non successivè, ut suprà dictum est. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

Ad secundum dicendum, quòd transitio importat quamdam successionem in partibus. Et inde est, quòd infinitum transiri non potest, neque à fine, neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio ; quia id comprehendi dicitur, cujus nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti, quòd comprehendatur ab infinito. Et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

(1) Sive *utitur quanto*, ut modernus interpres reddit græcum Τῶν ποσῶ προσχρῆται. Sicut in exemplari græco-lat, cap. 2, videre est, sed in antiquis text. 15. Dicitur autem *uti quanto* (vel *quantitate*, usurpando concretum pro abstracto, ut Græci solent) quia supponit quantitatem ut materiam sui : Quidni etiam verbum illud προσχρῆται verti possit *aptatur quanto*, vel *applicatur ad usum quanti ?* Quod idem est cum sensu S. Thomæ, *congruit quantitati, etc.*

3. Dieu est la mesure des choses : qu'est-ce à dire? Qu'il mesure les choses selon la quantité? Non, et l'on a raison de soutenir que les infinis ne peuvent être mesurés de cette manière : mais cela veut dire qu'il mesure les choses dans leur essence et dans leur vérité. Un être n'est-il pas d'autant plus vrai qu'il se rapproche davantage de la science de Dieu, tout comme une œuvre d'imitation reproduit d'autant plus fidèlement la nature, qu'elle est plus conforme aux règles de l'art? Et quand nous admettrions qu'il existe réellement des infinis en nombre, comme une multitude incalculable d'hommes; ou des infinis en grandeur, comme si l'air n'avoit point de dimensions ainsi que l'ont pensé quelques anciens, ces infinis n'en seroient pas moins déterminés, bornés, limités; car leur forme existeroit dans des natures particulières, et dès lors ils pourroient être mesurés par la science de Dieu.

ARTICLE XIII.

Dieu connoît-il les futurs contingents?

Il paroît que Dieu ne connoît pas les futurs contingents. 1° La cause nécessaire produit des effets nécessaires. Or la science divine est la cause de ce qu'elle sait, comme nous l'avons vu. Puis donc que la science divine est nécessaire, ce qu'elle sait l'est aussi; donc les futurs contingents n'entrent pas dans son domaine.

2° Dans toute proposition conditionnelle, lorsque l'antécédent est nécessaire, le conséquent l'est aussi; car l'antécédent est au conséquent ce que le principe est à la conclusion, et le principe nécessaire enfante toujours des conclusions qui ont la même nature. Or cette proposition conditionnelle : « Si Dieu a prévu que tel ou tel contingent doit arriver, il

---

Ad tertium dicendum, quòd scientia Dei est mensura rerum non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita, sed qua mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim in tantum habet de veritate suæ naturæ, in quantum imitatur Dei scientiam : sicut artificiatum, in quantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, putà infiniti homines; vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus (ut quidam antiqui dixerunt) (1) : tamen manifestum est quod haberent *esse* determinatum et finitum, quia *esse* eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

ARTICULUS XIII.

Utrùm scientia Dei sit futurorum contingentium.

Ad decimum tertium sic proceditur (2). Videtur quòd scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est. Cùm ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè : sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem; ex principiis autem necessariis

(1) Apud Aristotelem lib. III, *Physic.*, text. 60, sive cap. 6.

(2) De his etiam infra, qu. 86, art. 3 et art. 4; ut et I, *Sent.*, dist. 38, art. 5; et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 67; et qu. 2, de verit., art. 12, et *Quodl.* 12, qu. 3.

arrivera, » renferme la vérité, car la science infinie ne peut tomber dans l'erreur. Or l'antécédent de cette proposition est nécessaire, soit parce qu'il est au passé, soit parce qu'il exprime une chose éternelle. Donc le conséquent est nécessaire; donc tout ce que Dieu connoît l'est aussi, donc il ne connoît pas les futurs contingents.

3° Tout ce que Dieu sait est nécessaire; car ce que nous savons l'est aussi, bien que notre science soit infiniment moins certaine que la sienne. Or les futurs contingents ne sont pas nécessaires : donc Dieu ne les connoît pas.

Mais il est écrit, *Ps.* XXXII, 15 : « Dieu a formé le cœur de tous les hommes, et il connoît toutes leurs œuvres. » Or les œuvres des hommes sont contingentes, puisqu'elles dépendent du libre arbitre. Donc Dieu connoît les futurs contingents (1).

(CONCLUSION. — Puisque Dieu connoît non-seulement les choses qui

(1) *Deut.*, XXXI, 21 : « Je sais, dit le Seigneur, tout ce que feront les Israélites, lorsqu'ils seront dans le pays que je leur ai promis. » En effet, Dieu venait de le prédire dans les versets précédents. I *Rois*, II, 3 ; « Le Seigneur est le Dieu des connoissances, nos pensées lui sont connues d'avance. » *Ps.* CXXXVIII, 2 et 2 : « Vous découvrez de loin mes pensées,... et vous connoissez mes paroles avant qu'elles soient sur ma langue. » Les prophéties seroient impossibles, si Dieu ne connoissoit point l'avenir; et Tertullien dit avec raison, *Contre Marcion*, II, 5, que « la prescience divine a autant de témoins qu'elle a forme de prophètes. » Or Dieu a prédit toute l'histoire du peuple juif, à nos premiers parents la réparation de leur faute, à Abraham les destinées de sa race, à Moïse la délivrance de ses frères, à David l'élévation de sa maison. Si le livre de l'avenir étoit fermé devant ses yeux, Dieu apprendroit chaque jour des choses qu'il ignoroit, chaque jour ses desseins seroient entravés par des complications imprévues, chaque jour les œuvres des hommes viendroient briser le cours de ses œuvres, et son gouvernement en ce monde subiroit tous les caprices du hasard. Sans la prescience des futurs contingents, point d'immutabilité divine, point de puissance infinie, point de providence.

Les sociniens, comme les musulmans, comme les païens, refusent à Dieu la connoissance de l'avenir, parce qu'ils la croient destructive de la liberté humaine. Notre saint auteur nous

---

non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in I, *Poster.*, probatur (text. 18)(1). Sed hæc est quædam conditionalis vera : « Si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit, » quia scientia Dei non est nisi verorum. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolutè, tum quia est æternum, tum quia significatur ut præteritum : ergo et consequens est necessarium absolutè. Igitur quicquid scitur à Deo est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Præterea, omne scitum à Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum à nobis necesse est esse, cùm tamen scientia Dei certior sit quàm scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse: ergo nullum contingens futurum est scitum à Deo.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* XXXII: « Qui finxit singillatim (2) corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum, » scilicet hominum; sed opera hominum sunt contingentia, utpotè libero arbitrio subjecta : ergo Deus scit futura contingentia.

(CONCLUSIO. — Cùm Deus sciat omnia, quæ

(1) Non 17, sicut prius, ubi per oppositum probatur quòd non semper medium concludendi necessarium esse debet, si est necessaria conclusio, quia ex non necessariis necessarium aliquando concludi potest.

(2) Ex græco καταμόνας juxta 70, quasi sit sensus quòd singula seorsim fecit; etsi Aquila legit ἅμα id est *simul*; Symmachus autem ὁμοῦ seu *similiter*, *pariter*, et eodem quo supra sensu *simul*; vel etiam ejusdem rationis, conditionis et naturæ formavit. Vel finxisse dicitur corda, quia suas propensiones naturales quæ nonnisi bonæ sunt et ad bonum, eis impressit; adeoque cognoscit illas, et in illis defectum vel abusum quo deflectunt à bono in oppositam partem, vel in malum declinant.

existent, mais encore les choses qui sont possibles ou par lui-même ou par les créatures, il connoît de toute éternité, simultanément et par une science infaillible, les futurs contingents tels qu'ils sont en eux-mêmes, dans leur existence actuelle.)

Il faut dire ceci : Nous avons montré que Dieu connoît non seulement ce qui est en acte, mais ce qui est en puissance soit par sa vertu, soit par les créatures. Or les futurs contingents se trouvent dans cette dernière catégorie des choses; donc Dieu les connoît.

Disons, pour mettre cette doctrine en évidence, qu'on peut envisager le contingent sous deux points de vue. D'abord en soi, comme existant : alors il n'est plus futur, mais présent; il ne se montre plus comme un être fortuit, indéterminé, qui peut revêtir des formes différentes, mais comme un objet fixe, particulier et individualisé; il tombe sous le

montrera bientôt l'accord de ces deux prérogatives. Par son éternité, Dieu est présent à tous les temps, comme il est présent à tous les lieux par son immensité. Pour lui, ni passé, ni futur; dominant tous les siècles du point suprême de la durée, il ne prévoit pas, il voit ; aussi saint Augustin et saint Grégoire pape disent-ils que sa science est, non pas prescience, mais connoissance. Or en quoi la connoissance d'une action nuit-elle à la liberté de celui qui la fait? La vue d'un fait en change-t-elle la nature? Dieu voit les choses présentes telles qu'elles sont, et les choses futures telles qu'elles seront ; il les voit nécessaires, si elles doivent être l'effet des causes physiques ; il les voit libres, si elles dépendent de la volonté. Les actions humaines seront donc libres, puisque Dieu les voit ainsi. Si sa prescience étoit la cause unique des choses, toutes les règles de la prudence seroient inutiles, toutes nos œuvres seroient superflues ; le cultivateur, par exemple, pourroit faire ce raisonnement : Dieu a prévu que je ferai une abondante récolte, ou que mes greniers resteront vides. Dans le premier cas, la moisson arrivera d'une manière infaillible ; dans le second, elle ne peut arriver : pourquoi donc arroser la terre de mes sueurs? La prescience divine a donné à mes champs une fertilité nécessaire, ou elle les a pour jamais frappés de stérilité.

Comment Dieu voit-il les futurs libres? Les perçoit-il en eux-mêmes ou dans ses décrets? Cette question divise les théologiens. Les partisans de la science moyenne, les molinistes disent : Les choses futures présentent une entité réelle ; de ces deux propositions : « Tyr se convertira ou ne se convertira pas, » une est vraie; Dieu peut donc la saisir sans intermédiaire, immédiatement, directement. D'ailleurs il faut qu'il connoisse les choses avant de les vouloir; ses décrets viennent donc après sa connoissance. A cela les thomistes répondent : Dieu ne voit rien hors de lui-même; il perçoit tout dans son essence, les choses à venir comme les choses présentes. D'ailleurs, rien n'existe, rien ne se fait, rien n'arrive sans la volonté de Dieu; les futurs ne sont donc futurs que par ses décrets. Enfin pourroit-on, sans inconvenance, placer dans les créatures le principe, l'origine et le fondement de la science infinie?

Que ces quelques mots nous suffisent pour le moment; la question reviendra plus tard, dans l'article de la prédestination. Si l'opinion soutenue par les jésuites semble faire ressortir la liberté humaine dans un plus grand jour, le sentiment des thomistes répand une plus vive lumière sur la science divine.

---

non solum actu, sed potentia sunt tam sua, quàm creaturæ; futura omnia contingentia ut in seipsis sunt secundum statum quo actu sunt et ab æterno simul et infallibiliter cognoscit.)

Respondeo dicendum, quòd cùm suprà ostensum sit quòd Deus sciat omnia, non solum quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ; horum autem quædam sint contingentia nobis futura, sequitur quòd Deus contingentia futura cognoscat.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo in seipso, secundum quòd jam in actu est, et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens; neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc, sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus: sicut cùm video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consi-

domaine d'une science certaine, puisqu'il est soumis au sens de la vue, absolument comme si je voyais Socrate assis. Ensuite on peut envisager le contingent dans sa cause : alors il est futur, accidentel, vague, sans individualité propre ; il se présente sous des aspects multiples, parce que la cause libre peut produire des effets divers ; il ne tombe point sous le domaine d'une connoissance certaine. Qui donc connoît un effet contingent uniquement dans sa cause, n'en a qu'une connoissance conjecturale. Mais Dieu ne connoît pas les contingents seulement dans leurs causes, il les connoît encore en eux-mêmes, comme réalisés, comme existant déjà. Et bien que ces futurs s'accomplissent successivement, Dieu ne les connoît pas de cette manière, les uns après les autres, comme nous ; mais il les connoît simultanément, d'un seul regard; car sa connoissance, non plus que son être, n'a d'autre mesure que l'éternité : l'éternité qui, existant tout entière à la fois, comprend tous les temps. Ainsi tout ce qui s'agite dans le temps est éternellement en la présence de Dieu, non-seulement parce que cet Etre universel a présentes en lui les raisons des choses, ainsi que le disent quelques auteurs, mais parce que son regard embrasse dans les siècles tous les êtres comme existant devant lui. Il est donc manifeste que Dieu connoît infailliblement les contingents, car ils sont présents à ses regards dans leur existence actuelle, bien qu'ils soient encore futurs à l'égard des causes prochaines qui doivent les réaliser.

Je réponds aux arguments : 1° Encore bien que la cause suprême soit nécessaire, l'effet peut être contingent, lorsque la cause prochaine a ce

---

deratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita : et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicùmque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso (1). Et licèt contingentia fiant in actu successivè, non tamen Deus successivè cognoscit contingentia, prout sunt in suo *esse*, sicut nos, sed simul, quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum *esse*. Æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est (q. 10 a. 2 et 4). Unde omnia, quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate (2). Unde manifestum est, quòd contingentia infallibiliter à Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem : et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata.

Ad primum ergo dicendum quòd, licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam con-

(1) Hinc Scripturarum iste mos est, ut interdum futura quasi jam facta essent, præterito tempore declarentur; quia scilicet apud Deum qui futura cognovit, nihil ambiguum est, ait Hieronymus, in II, *ad Ephes.*

(2) Referendo ad ipsam præsentialitatem objectorum; quia non ei solùm idealiter et per speciem sui ab æterno præsentia sunt, sed realiter in seipsis et per proprium *esse* ipse ejus æternitati coexistunt; proindeque in illa coexistunt invicem sibi quatenus æternitas indivisa est formaliter et uno puncto constat universa tempora continente : non tamen coexistunt, quatenus æternitas virtualiter dividitur et virtuali divisione suâ huic et illi temporis parti multipliciter correspondet : sicut omnes lineæ centro et invicem etiam sibi coexistunt in centro si sumatur ut formaliter indivisum, non si sumatur ut divisum virtualiter : quod et inter Selecta S. Thomæ lpeniùs expendetur.

caractère : ainsi la germination des plantes est contingente en raison de sa cause prochaine, quoique le mouvement du soleil, qui en est la cause première, soit nécessaire. Semblablement la cause première des choses, c'est-à-dire la science divine est nécessaire ; mais ce que Dieu sait est contingent dans sa cause prochaine.

2° Les uns disent que l'antécédent énoncé dans l'objection : « Dieu a prévu que tel ou tel contingent doit arriver, » n'est pas nécessaire, mais accidentel, parce que s'il est au passé il n'en désigne pas moins un rapport avec le futur. Ce raisonnement n'est pas solide ; car dès qu'une chose est en rapport avec le futur, il y a nécessité qu'elle ait ce rapport, bien que le futur ne s'ensuive pas toujours. D'autres apportent une autre raison ; ils disent que le même antécédent n'est pas rigoureux, parce qu'il est composé de contingent et de nécessaire, comme lorsque je dis : « Socrate est un homme blanc. » Cette explication ne vaut pas mieux que la première. Quand on dit : « Dieu a prévu que tel ou tel contingent doit arriver, » le mot *contingent* n'est que le sujet du second verbe, et non le mot principal de la proposition ; sa contingence ou sa nécessité ne peut donc déterminer ni la contingence ni la nécessité de l'affirmation, ni sa vérité ni sa fausseté. Ces deux énonciations : « J'ai dit que l'homme est un âne, » et « j'ai dit que Socrate court ou que Dieu est, » peuvent être également vraies; la nature différente des choses qu'elles énoncent n'en change pas la nature.

Ainsi notre antécédent forme un nécessaire absolu. Comment donc résoudre la difficulté ? Plusieurs raisonnent ainsi : « L'antécédent nécessaire, disent-ils, n'enfante pas toujours un conséquent de même nature ; car l'antécédent est la cause éloignée, et le conséquent peut être contingent dans sa cause prochaine. « Cette solution n'en est pas une. Quand le premier membre de la phrase énonce une cause éloignée nécessaire, et

---

tingentem. Sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita à Deo sunt contingentia propter causas proximas, licèt scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt quòd hoc antecedens : « Deus scivit hoc contingens futurum, » non est necessarium, sed contingens, quia licèt sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quòd habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licèt etiam futurum non sequatur quandoque. Alii verò dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti, sicut istud dictum est contingens, « Socratem esse hominem album. » Sed hoc etiam nihil est : quia cùm dicitur, « Deus scivit esse futurum hoc contingens, » *contingens* non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis : unde contingentia ejus vel necessitas, nihil refert ad hoc quòd propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, « me dixisse hominem esse asinum, sicut « me dixisse Socratem currere, vel Deum esse, » et eadem ratio est de necessario et contingenti.

Unde dicendum est, quòd antecedens est necessarium absolutè. Nec tamen sequitur (ut quidam dicunt) quòd consequens sit necessarium absolutè, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus con-

le second membre un effet contingent ; par exemple, quand je dis : « Si le soleil se lève l'herbe poussera, » la proposition sort du vrai. Voici donc ce que nous devons dire : Lorsque l'antécédent exprime une chose relative aux opérations de l'âme, il faut prendre le conséquent non comme il est dans lui-même, mais comme il est dans les facultés spirituelles; car autres sont les êtres dans leur substance, autres dans l'entendement. Quand je dis : « Ce que l'âme connoît est immatériel, » il faut entendre que cela est immatériel dans l'intelligence, et non dans soi-même. Pareillement, lorsqu'on dit : « Si Dieu a prévu une chose elle arrivera, » nous devons prendre le conséquent tel qu'il est dans la science divine, c'est-à-dire dans son existence actuelle, comme objet présent; dès lors il est nécessaire ainsi que l'antécédent, car tout ce qui est est nécessairement, comme le dit le Philosophe.

3° Nous voyons dans le temps les choses qui se réalisent dans le temps; mais Dieu les voit dans l'éternité, qui est au-dessus du temps. Puis donc que nous percevons les futurs contingents tels qu'ils sont en eux mêmes, comme à venir, nous ne les découvrons pas avec certitude; mais Dieu les connoît, lui, d'une manière infaillible, parce qu'il les saisit comme objet présent dans l'éternité qui domine, nous ne saurions trop le redire, toutes les parties de la durée. Le voyageur qui chemine dans la vallée ne voit pas ceux qui viennent après lui; l'observateur qui découvre toute la route du haut de la montagne voit seul tous ceux qui la suivent Malgré cela, ou plutôt à cause de cela, toutes les choses que nous savons sont nécessaires, même en elles-mêmes, parce que nous ne

---

tingens, ut puta, si dicerem: «Si sol oriatur, herba germinabit. » Et ideo aliter dicendum est quòd quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum quòd in se est, sed secundum quòd est in anima; aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut putà, si dicam : « Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale, » intelligendum est quòd illud est immateriale secundum quòd est in intellectu, non secundum quòd est in seipso. Et similiter si dicam: « Si Deus scivit aliquid, illud erit, » consequens intelligendum est prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua præsentialitate (1): et sic necessarium est sicut et antecedens, quia omne quod est, necesse est esse, ut dicitur in I, *Periherm.*

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ temporaliter in actum reducuntur, à nobis successivè cognoscuntur in tempore, sed à Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, in quantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cujus *intelligere est* in æternitate supra tempus (2). Sicut ille, qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt: sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo,

(1) Construendo ut priùs, et non ad præsentialitatem Dei, sed objecti quod secundum se Deo præsens est, referendo.

(2) Tale aliquid Boëtius (tametsi non eodem exemplo utens) eleganter disserit, lib. V. *De Consolat. Philisophiæ*, Prosa VI, ubi explicat ex professo qua ratione providentia Dei *omnem temporis supergressa motionem, et infinita præteriti ac futuri spatia complectens, omnia quasi jam gerantur, in sua simplici conditione considerat.* Et paulò infra : Unde *non prævidentia sed providentia potiùs dicitur, quòd porro* (id est procul ex græco πόρρω) *ab infimis rebus constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospicial, etc.* Necessitatem nihilominus non inferens, ut et ibidem addit, *sicut nec iis quæ præsentia cernis, necessitatem tuus addit intuitus, etc.*

connoissons pas les futurs contingents : mais les choses que Dieu sait ne sont nécessaires que dans la science divine, et non pas absolument dans leur cause prochaine, comme nous l'avons dit. Cette proposition : « Tout ce que Dieu sait doit être necessairement, » peut s'entendre de deux manières : des choses et des mots. Si on l'entend des choses, elle est prise distributivement et tombe dans le faux, car elle signifie : « Toute chose sue de Dieu est nécessaire en elle même ; » si on l'entend des mots, elle est prise collectivement et reste dans le vrai, car elle veut dire : « Ce mot, *être su de Dieu*, est necessaire. »

Cependant quelques docteurs n'admettent pas cette doctrine, ils disent : Votre distinction peut se faire, nous l'accordons, lorsqu'il s'agit de formes séparables de leur sujet ; par exemple cette affirmation : « Le blanc peut être noir, » est fausse dans les mots et vraie dans les choses, car l'objet naturellement blanc peut être noir ; au contraire, cette autre parole : « Le blanc est noir, « est fausse de toute manière. Mais si nous admettons cela, poursuivent nos docteurs, nous disons que votre distinction pèche quand on l'applique aux formes séparables du sujet ; ainsi cette énonciation : » Le corbeau noir peut être blanc, » est fausse dans les deux sens. Or quand je dis : « Tout ce qui est su de Dieu doit arriver nécessairement, le mot *su* est inséparable de la chose, car ce qui est su ne peut pas ne pas être su. Ce raisonnement seroit vrai, si le mot dont on parle, *su*, désignoit une qualité inhérente au sujet ; mais comme il indique seulement l'acte du connoissant, on peut prêter à la chose elle-même des attributs qui ne lui conviennent pas dans l'intelligence qui la connoît. Ainsi la pierre est materielle dans sa substance ; mais elle ne l'est pas comme forme intelligible, dans l'esprit (1).

(1) La chose sue de Dieu peut donc être nécessaire dans la science infinie, et contingente en elle-même.

---

illud quod scitur à nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quòd in se est, quia ea quæ in se sunt contingentia futura, à nobis sciri non possunt : sed ea quæ sunt scita à Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinæ scientiæ (ut dictum est), non autem absolutè secundum quòd in propriis causis considerantur. Unde et hæc propositio : « Omne scitum à Deo, necessarium est esse, » consuevit distingui, quia potest esse *de re*, vel *de dicto* : si intelligatur *de re* est divisa et falsa, et est sensus : « Omnis res, quam Deus scit, est necessaria. » Vel potest intelligi *de dicto*, et sic est composita, et vera, et est sensus : « Hoc dictum, scitum à Deo, esse est necessarium ?

Sed obstant quidam dicentes, quòd ista distinctio habet locum in formis separabilibus à subjecto, ut si dicam : « Album possibile est esse nigrum, » quæ quidem *de dicto* est falsa ; et *de re*, est vera : res enim quæ est alba, potest esse nigra : sed hoc dictum : « Album est nigrum, » nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus à subjecto non habet locum prædicta distinctio, ut si dicam : « Corvum nigrum possibile est esse album, » quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum à Deo, est inseparabile à re, quia quod est scitum à Deo, non potest esse non scitum. Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico *scitum*, importaret aliquam dispositionem subjecto inhærentem : sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitæ (licet semper scitur) potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei in quantum stat sub actu sciendi. Sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quòd est intelligibile.

ARTICLE XIV.

Dieu connoît-il les propositions?

Il paroît que Dieu ne connoît pas les propositions. 1° L'homme connoît les propositions, parce qu'il possède la faculté de composer et de diviser les idées. Or il n'y a composition d'aucune sorte dans l'intelligence divine : donc Dieu ne connoît pas les propositions (1).

2° Une chose ne peut être connue que par son image. Or Dieu n'a pas l'image des propositions, puisqu'il est entièrement simple. Donc Dieu ne connoît pas les propositions.

Mais l'Esprit-Saint dit, *Ps.* XCIII, 11 : « Dieu connoît les pensées des hommes. » Or ces pensées renferment les propositions : donc Dieu connoît les propositions.

(Conclusion. — Puisque Dieu connoît tout ce que peut faire la créature, il connoît nécessairement les propositions, non par composition ou division, mais par la vue de son essence.)

Il faut dire ceci : Puisque, d'une part, nous pouvons former des propositions ; puisque, d'une autre part, Dieu sait tout ce que nous pouvons faire, il connoît nécessairement toutes les propositions que nous pouvons former. Toutefois, de même qu'il connoît les choses matérielles imma-

(1) Il y a deux sortes de propositions : les propositions affirmatives et les propositions négatives. Les propositions affirmatives composent les idées, comme s'exprime notre saint auteur, en unissant l'attribut et le sujet, et les propositions négatives divisent les idées en séparant ces deux termes. Or Dieu ne compose ni ne divise les idées ; mais il connoît tout d'un seul regard, par un acte simple de son intelligence. Comment donc connoît-il les propositions ? ou, tout simplement, comment comprend-il le langage humain ? Voilà la question que résout saint Thomas.

ARTICULUS XIV.

Utrùm Deus cognoscat enuntiabilia.

Ad decimum quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quòd componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio : ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo, nulla est similitudo enuntiabilium, cùm sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* XCIII : « Dominus scit cogitationes hominum (2). » Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum : ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

(Conclusio. — Cùm sciat Deus quæcumque in sua et creaturæ potestate sunt enuntiabilia ; omnia ei nota esse necesse est, non quidem per aliquam compositionem, vel divisionem, sed per simplicem intuitum suæ essentiæ.)

Respondeo dicendum, quòd cùm formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri ; Deus autem sciat quicquid est in potentia sua, vel creaturæ, ut suprà dictum est ; necesse est quòd Deus sciat omnia enuntiabilia quæ formari possunt. Sed sicut scit materialia immaterialiter,

(1) De his etiam infra, qu. 16, art. 5, ad 1 ; ut et I, *Sent.*, dist. 38, art. 3 ; et dist. 41, art. 5 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 58 et 59 ; et qu. 2, de verit., art. 7.

(2) Imò plenius adhuc : *Scit cogitationes hominum quoniam vanæ sunt ;* id est, *scit eas vanas esse* ; vel *quod vanæ sunt ;* non causaliter accipiendo illud *quia* sive *quoniam*, quòd in Scriptura multos fallit, cùm causaliter accipiunt quod assertivè passim usurpatur. Huc spectat quoque quod art. 11, jam notatum est ex *Eccles.*, XXIII, *eum hominum corda in absconditas partes* (hoc est secretissimas cogitationes) *intueri*. Et quod *Psalm.* CXXXVIII, vers. 2 : *Intellexisti cogitationes meas de longè* (vel *ratiocinationes me* διαλογισμοῦς μου) etc.

tériellement, les choses composées simplement, de même il ne connoît pas les propositions comme propositions, de telle sorte que leur composition ou leur division soit dans son esprit; mais il les comprend par un seul trait intellectuel en comprenant l'essence des choses, de la même manière que nous les entendrions nous-mêmes, si nous savions tout ce qu'on peut affirmer de l'homme par cela que nous le connoissons. Mais notre foible vue ne porte pas si loin; comme nous sommes contraints d'aller du connu à l'inconnu, d'un objet à un autre, parce que les espèces intelligibles ne nous représentent qu'une chose à la fois, il ne nous suffit pas de connoître l'homme pour savoir toutes les propriétés qu'il possède, tous les attributs qui lui conviennent; nous ne parvenons à cette connoissance qu'après de longs efforts, successivement, progressivement. De là cette loi qui préside aux opérations de notre esprit : les choses que nous percevons séparément, isolément, nous les ramenons à une seule par voie de composition ou de division, en les formulant en propositions. Mais il n'en est pas ainsi pour l'Etre omniscient : les espèces de son intelligence, c'est-à-dire son essence infinie, lui représentent tout ce qui est ou peut être; par cela donc qu'il connoît son essence, il connoît l'essence de tous les êtres et tous les accidents qu'ils peuvent subir.

Je réponds aux arguments : 1° La raison alléguée dès le commencement de l'article, pèche dans son point de départ : elle suppose que Dieu connoît les propositions comme propositions, telles qu'elles sont en elles-mêmes, composées et divisées.

2° Les propositions composées dénotent l'être des choses : Dieu est donc par son être l'image de tout ce que peuvent énoncer les propositions.

---

et composita simpliciter : ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu ejus sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque : sicut si nos hoc ipso quòd intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari possunt Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quòd species intelligibilis sic repræsentat unum, quod non repræsentat aliud : unde intelligendo, quid est homo, non hoc ipso alia quæ ei insunt, intelligimus, sed secundum quamdam successionem. Et propter hoc, ea quæ seorsim et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia : unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quæcumque eis accidere possunt (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad secundum dicendum, quòd compositio enuntiabilis significat aliquid *esse* rei; et sic Deus per suum *esse*, quod est ejus essentia, est similitudo omnium eorum, quæ per enuntiabilia significantur.

(1) Sive casu vel fortuitò, ut sunt eventus qualescunque; sive deliberatè, ut sunt cogitationes, affectiones, actiones vel dicta, etc.

ARTICLE XV.

La science de Dieu peut-elle varier?

Il paroît que la science de Dieu peut varier. 1° Le mot *science* implique relation à son objet. Or tous les noms qui impliquent relation aux choses crées, comme *Seigneur*, *Créateur* et d'autres, se disent de Dieu sous des rapports temporels et varient avec les variations des choses. Donc la science de Dieu est variable.

2° Tout ce que Dieu peut faire, il peut le savoir. Or Dieu pourroit faire plus de choses qu'il n'en fait ; donc il pourroit savoir plus de choses qu'il n'en sait ; donc sa science peut augmenter ou diminuer, donc elle est variable.

3° Dieu a su que le Christ devoit naître. Or il ne sait pas cette chose aujourd'hui, puisque le Christ ne doit plus naître. Donc Dieu ne sait pas maintenant tout ce qu'il a su autrefois, donc sa science est variable.

Mais il est écrit, *Jacques*, I, 17 : « En Dieu il n'y a point de changement ni d'ombre de vicissitudes. »

(Conclusion. — Puisque la science de Dieu ne diffère point de sa substance immuable, elle ne peut subir aucune variation.)

Il faut dire ceci : Puisque, d'une part, la science de Dieu est sa propre substance, comme nous l'avons vu ; puisque, d'une autre part, la substance de Dieu est absolument immuable, et nous l'avons montré de même : il s'ensuit que sa science n'est point sujette au changement.

Je réponds aux arguments : *Seigneur*, *Créateur* et les autres noms semblables impliquent relation aux créatures envisagées dans elles-

---

ARTICULUS XV.

Utrùm scientia Dei sit variabilis.

Ad decimum quintum sic proceditur(1). Videtur quòd scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relativè dicitur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, et variantur secundum variationem creaturarum, ut *Dominus*, *Creator* et hujusmodi. Ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

2. Præterea, quicquid potest Deus facere, potest scire : sed Deus potest plura facere, quàm faciat : ergo potest plura scire quàm sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et diminutionem.

3. Præterea, Deus scivit Christum nasciturum ; nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est : ergo non quicquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

Sed contra est, quod dicitur *Jac.* I, quòd « apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio (2). »

(Conclusio. — Scientia Dei cùm non distinguatur ab ipsa ejus immutabili substantia, variabilis nullo modo est.)

Respondeo dicendum, quòd cum scientia Dei sit ejus substantia, ut ex dictis patet ; sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ut supra ostensum est : ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd *Dominus* et *Creator*, et hujusmodi important relationes

(1) De his etiam infra, quæst. 19, art. 7 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 82 ; ut et I, *Sent.*, dist. 38, quæst. 1, art. 3, ad 5 ; et quæst. 2, de verit., art. 5.

(2) Ex græco τροπῆς. Cujus primâ littera prætermissâ quidam legentes ῥόπης reddiderunt vel explicarunt, *momenti obumbratio* : quasi naturam ipsam Dei nec ad momentum obumbrare vel immutare quidquam possit. Quod in eumdem sensum redit, quamvis Vulgatæ sensus expressior videtur et plenior.

mêmes ; mais la science infinie se rapporte aux créatures considérées dans Dieu, car une chose n'est connue qu'autant qu'elle est dans le connoissant. Or, si les choses sont variables en elles-mêmes, elles sont invariables en Dieu. On peut dire aussi que *Seigneur* et *Créateur* emportent des relations résultant d'actes transitifs, qui ont leur terme dans les créatures considérées selon ce qu'elles sont en elles-mêmes : d'où ces relations s'affirment variablement du souverain Etre suivant les variations des choses créées. Mais la science, l'amour et les attributs de ce genre impliquent des relations dérivant d'actes immanents qui s'opèrent en Dieu : ces relations sont invariablement dans l'Etre éternel malgré les variations des choses.

2° Dieu connoît ce qu'il peut faire et ne fait pas. De ce donc qu'il peut faire plus de choses qu'il n'en fait, il ne s'ensuit pas qu'il puisse en savoir plus qu'il n'en sait, à moins qu'on ne parle de la science de vision qui a pour objet les êtres actuellement existant, réalisés dans le temps. Et si Dieu sait qu'il y a des choses qui peuvent être et ne sont pas, ou des choses qui sont et peuvent cesser d'être, que devons-nous en conclure ? Que sa science est variable ? Non, mais qu'il connoît la variabilité des choses, voilà tout. Pour qu'il y eût changement dans sa science, il faudroit qu'il vînt à connoître une chose qu'il ignoroit auparavant ; mais comment cela pourroit-il arriver, puisqu'il connoît éternellement tout ce qui est et tout ce qui doit être dans le cours des âges ? Si donc vous dites qu'une chose doit être dans tel ou tel point de la durée, vous dites par cela même que Dieu la connoît de toute éternité. Nous nions donc qu'il puisse savoir plus de choses qu'il n'en sait, car l'affirmation contraire impliqueroit qu'il a ignoré d'abord et su plus tard.

---

ad creaturas secundum quòd in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quòd sunt in Deo ; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quòd est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est quòd *Dominus* et *Creator*, et hujusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quòd in seipsis sunt (1), et ideo hujusmodi relationes variè de Deo dicuntur secundum variationem earumdem. Sed *scientia* et amor, et hujusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur in Deo esse, et ideo invariabiliter prædicantur de Deo.

Ad secundum dicendum, quòd Deus scit etiam ea quæ potest facere et non facit. Unde ex hoc quòd potest plura facere quam faciat, non sequitur quòd possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quæ sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quòd scit quòd aliqua possunt esse quæ non sunt, vel etiam non esse quæ sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quòd cognoscat rerum variabilitatem. Si autem aliquid esset quod prius Deus nescivisset, et postea sciret, esset ejus scientia variabilis ; sed hoc esse non potest, quia quidquid est, vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideo ex hoc quòd ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quòd ab æterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi, quòd Deus possit plura scire quam sciat, quia hæc propositio implicat quòd ante nesciverit, et postea sciat.

(1) Quia vel aliquid in illis ponunt, ut *Creator* ; vel præsupponunt, ut *Dominus*. Creantur enim ut sint in seipsis ; et gubernantur tantùm postquam sunt in seipsis per actionem transeuntem, ut appellari solet ; sciuntur autem et amantur per actionem immanentem, quæ secundum se nec aliquid in illis ponit, nec supponit, licèt amor ex consequenti aliquid ponat.

3° Les anciens nominaux disoient que ces trois propositions : « Jésus-Christ est né; Jésus-Christ naît; et, Jésus-Christ naîtra, » forment une seule énonciation, parce qu'elles expriment la même chose, la naissance du Rédempteur ; qu'ainsi Dieu sait encore aujourd'hui tout ce qu'il a su jamais, parce qu'il sait que « Jésus Christ est né, » phrase qui a le même sens que « Jésus-Christ naîtra. » Cette opinion est erronée, soit parce que les divers modes du discours forment la diversité des énonciations ; soit parce qu'une affirmation, vraie dans un temps, peut ne pas l'être dans un autre : ainsi le Philosophe dit que cette parole : « Socrate est assis, » est vraie tant qu'il reste sur son siége et devient fausse dès qu'il se lève. Il faut donc accorder que cette proposition : « Dieu sait encore tout ce qu'il a su, » n'est pas vraie dans elle-même, par rapport aux choses ; mais il ne s'ensuit pas que la science éternelle soit variable. De même que Dieu peut savoir, sans varier dans sa science, que telle ou telle chose est aujourd'hui et n'est plus demain ; de même il peut savoir, en restant immuable dans ses idées, que telle ou telle proposition est vraie dans un temps et fausse dans un autre. S'il connoissoit les propositions conformément à leur nature, par composition et par division, comme nous, sa science varieroit avec les propositions. Nos faibles connoissances, à nous, varient de deux manières : d'abord du vrai au faux, lorsque nous gardons la même idée d'une chose qui est devenue autre ; puis par changement d'opinions, lorsque nous croyons, par exemple, qu'une personne est assise après avoir pensé qu'elle étoit debout. Or Dieu ne subit ni la première, ni la seconde de ces variations.

Ad tertium dicendum, quòd antiqui Nominales dixerunt idem esse enuntiabile : «Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum,» quia per hæc tria eadem res significatur, scilicet nativitas Christi; et secundum hoc, sequitur quòd Deus quicquid scivit, sciat : quia modò scit *Christum natum*, quod significat idem ei, quod est, « Christum esse nasciturum. » Sed hæc opinio falsa est, tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat; tum etiam quia sequeretur quòd propositio quæ semel est vera, esset semper vera, quod est contra Philosophum, qui dicit, quòd hæc oratio : « Socrates sedet, » vera est eo sedente, et eadem falsa est eo surgente (1). Et ideo concedendum est, quòd hæc non est vera *Quicquid Deus scivit, scit*, si ad enuntiabilia referatur; sed ex hoc non sequitur quòd scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ Scientiæ est quòd sciat unam est eamdem rem quandoque esse, et quandoque non esse; ita absque variatione divinæ scientiæ est, quod sit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum (2). Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur, vel secundùm veritatem et falsitatem, putà si mutatà re eamdem opinionem de illa retineamus; vel secundum diversas opiniones, ut si primò opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere, quorum neutrum potest esse in Deo.

(1) Indefinitè de quocumque, non de Socrate dictum, cap. *de substantia* versus finem.

(2) Quippe *cùm intra suæ sapientiæ sinum sic omnia concludat, figat, ac perenniter sistat ut neque novum aliquid ad se patiatur accedere, nec à se quidquam præterendo transire* ; ait B. Petrus Damiani. *Opusc.* XXXVI, cap. 7

ARTICLE XVI.

Dieu a-t-il des choses une connoissance spéculative?

Il paroît que Dieu n'a pas des choses une connoissance spéculative.

1° La science de Dieu est la cause des choses qu'elle connoît, comme nous l'avons montré plus haut. Or la science spéculative n'est pas la cause des choses qu'elle connoît. Donc la science de Dieu n'est pas spéculative.

2° La science spéculative est abstraite des choses; or cela ne peut être de la science de Dieu; donc cette science n'est pas spéculative.

D'une autre part, nous devons attribuer à Dieu ce qu'il y a de plus noble et de plus parfait. Or la science spéculative est plus parfaite et plus noble que la science pratique, comme nous le voyons dans le Philosophe. Donc Dieu connoît les choses spéculativement.

(Conclusion.— Puisque Dieu ne peut être le sujet d'aucune opération et que tous les autres êtres tombent sous la sienne, il se connoît lui-même d'une science spéculative seulement, et les autres êtres d'une science pratique et spéculative tout à la fois.)

Il faut dire ceci : Une science peut être ou purement spéculative, ou purement pratique, ou partie spéculative et partie pratique. Si nous voulons comprendre cette doctrine, observons qu'une science peut être spéculative de trois manières :

1° Par son objet, quand elle concerne des choses qui ne tombent pas

---

ARTICULUS XVI.

Utrùm Deus de rebus habeat scientiam speculativam.

Ad decimum sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus de rebus nn habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est. Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum : ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Præterea, scientia speculativa est per abstractionem à rebus quod divinæ scientiæ non competit : ergo scientia Dei non est speculativa.

Sed contra : omne quod est nobilius, Deo est attribuendum (2); sed scientia speculativa est nobilior quàm practica, ut patet per Philosophum in principio *Metaphysic.* (3). Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

(Conclusio. — Deus cùm non sit quoddam operabile, cætera verò omnia, quorum scientiam habet, per se, vel per accidens, operabilia ab ipso sint, seipsum scientia tantum speculativa cognoscit, alia vero à se, et practica et speculativa scientia scit.)

Respondeo dicendum, quòd aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantùm, aliqua verò secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter.

Primò, ex parte rerum scitarum, quæ non

(1) De his etiam infra, qu. 34, art. 3; ut et 1, 2, qu. 3, art. 5, ad 1; et lib. I, *Sent. in Prol.* et quæst. 3, de verit., art. 3.

(2) Æquivalenter ex Anselmi *Proslogio*, cap. 5.

(3) Scilicet versùs finem capitis primi; ubi tamen dicitur tantùm quòd scientiæ speculativæ præexcellant factivis (juxta græcum τῶν ποιητικῶν) Sed expressiùs lib. VI, *Metaph.*, cap. 1, significatur quòd et practicis præexcellant, quæ dicuntur practicæ vel activæ (juxta græcum πρακτικῆ), quia versantur circa ea quæ simpliciter agibilia sunt, non relinquendo post se aliquod opus, quod factivè relinquunt. Unde ibi tres illæ scientiæ seorsim assignantur, *speculativa, practica, et poietica* seu *factiva*, quamvis factivæ confundantur interdum cum practicis vel cum activis, ut hic.

sous l'œuvre de celui qui les sait, comme la science que l'homme a des choses naturelles et des choses divines.

2° Par son mode, lorsqu'un architecte, par exemple, examine une maison, en considère les appartements, en étudie les détails, en définit et divise les proportions ; car si cet homme de l'art s'occupe d'une chose qui tombe sous l'œuvre de l'homme, il s'en occupe spéculativement, sans aucun rapport à l'opération, puisque opérer c'est appliquer la forme à la matière, et non pas diviser un composé dans ses principes formels.

3° Par sa fin, Aristote dit que la connoissance pratique a un autre but que la connoissance spéculative. En effet, la première se rapporte à l'opération, et la seconde à la considération de la vérité. Si un architecte, pour revenir à notre exemple, étudie un plan, non pas dans l'intention d'élever un édifice, mais pour s'instruire, ses études sont spéculatives dans leur fin, bien qu'elle se rapporte à une chose qui tombe sous l'opération de l'homme.

Or la science qui est spéculative par son objet, est seulement spéculative; celle qui est spéculative par son mode ou par sa fin, est partie spéculative et partie pratique; puis celle qui est pratique par sa fin, est seulement pratique.

Appliquons ces principes à notre question. Dieu a de lui-même une connoissance purement spéculative, car il ne peut être le sujet d'une opération; puis il a des autres êtres une connoissance spéculative et pratique : spéculative, parce qu'il connoît d'une manière suréminente tout ce que nous connoissons spéculativement; pratique, lorsqu'il réalise ses idées par l'action. Quant aux choses qu'il peut faire, mais qu'il ne fera

---

sunt operabiles à sciente, sicut est scientia hominis, de rebus naturalibus, vel divinis.

Secundò, quantum ad modum sciendi. Ut puta, si ædificator consideret domum, diffiniendo, dividendo et considerando universalia prædicata ipsius, hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt. Operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia.

Tertiò, quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine à speculativo, sicut dicitur in III, *de Anima* (text. 49). Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur, quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ (1) est speculativa tantum; quæ verò speculativa est vel secundum modum, vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica; cùm verò ordinatur ad finem operationis est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo dicendum est, quòd Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum, ipse enim operabilis non est. De omnibus verò aliis habet scientiam et speculativam, et practicam : speculativam quidem quantum ad modum ; quicquid enim in rebus nos speculativè cognoscimus diffiniendo et dividendo, hoc totum Deus multò perfectius

(1) Id est ratione objecti solummodò speculabilis et non operabilis. Talis autem respectu Dei solus Deus est, qui omnia extra se operatur, quandocunque sunt actu, vel operari potest, si non sunt actu exstitura. Unde quantum ad rationem rei scitæ practicam habet de omnibus aliis à se, licèt non quoad finem, ut adjuncta explicant.

jamais, il n'en a pas une connoissance pratique, du moins par la fin qu'il se propose; mais il a une connoissance pratique des choses qu'il doit faire dans un point quelconque de la durée. Et quoiqu'il ne puisse opérer le mal, il le connoît, comme le bien, d'une connoissance pratique, en tant qu'il le permet, ou l'empêche, ou le dirige. C'est ainsi que le médecin connoît les maladies pratiquement, car il les traite par son art.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu est la cause des choses, non de lui-même : il est la cause actuelle des choses quand il les fait, et la cause virtuelle quand il peut les faire et ne les fait pas.

2° La science spéculative est abstraite des choses : accidentellement, quand il s'agit de la science humaine, cela est vrai; essentiellement, quand on parle de la science en général, cela est faux.

Quant à l'objection contraire, nous disons : Pour connoître parfaitement les choses qui peuvent être le sujet de l'opération, il faut les connoître sous ce rapport, comme passibles de l'action. Puis donc que sa science est absolument parfaite, Dieu connoît les choses en tant qu'elles peuvent recevoir son opération. Et cela ne déroge en rien à la noblesse de sa science infinie : d'une part, il connoît tout en lui-même; d'une autre, il se connoît lui-même spéculativement; donc la science spéculative qu'il a de lui-même renferme la science spéculative et pratique de tous les êtres.

---

novit. Sed de his, quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quòd *practica scientia* dicitur à fine, sic autem habet practicam scientiam de his, quæ secundum aliquod tempus facit. Mala verò licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practicâ ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit, impedit, vel ordinat ea (1), sicut et ægritudines cadunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam curat eas.

Ad primam ergo dicendum, quòd scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum : quorumdam quidem actu, scilicet eorum, quæ secundum aliquod tempus fiunt; quorumdam verò virtute, scilicet eorum, quæ potest facere, et tamen nunquam fiant.

Ad secundum dicendum, quòd scientiam esse acceptam à rebus scitis, non per se convenit scientiæ speculativæ, sed per accidens, in quantum est humana.

Ad id verò, quod in contrarium objicitur, dicendum, quòd de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur in quantum operabilia sunt. Et ideò, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quòd sciat ea quæ sunt à se operabilia in quantum hujusmodi, et non solum secundum quòd sunt speculabilia. Sed tamen non receditur à nobilitate speculativæ scientiæ (2), quia omnia alia à se videt in seipso, seipsum autem speculativè cognoscit; et sic, in speculativa sui ipsius scientia, habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

(1) Scilicet mala culpæ quæ Deus ordinare dicitur in genere causæ finalis per accidens, vel propter bonum quod ex illis elicit, vel propter pœnam quam infligit; non autem per se, quasi eorum auctor vel causa sit.

(2) Quippe tunc tantùm scientia practica degenerare dici potest vel a speculativæ nobilitate recedere, quando scientem à seipso abducit, vel ab objecto *per se* intellectus.

QUESTION XV.

Des idées.

Après avoir parlé de la science de Dieu, nous devons traiter des idées qui existent dans son intelligence.

Trois questions se présentent à cet égard : 1° Y a-t-il des idées en Dieu? 2° Y a-t-il en Dieu plusieurs idées? 3° Dieu a-t-il les idées de tout ce qu'il connoît?

ARTICLE I.

Y a-t-il des idees en Dieu?

Il paroît qu'il n'y a pas d'idées en Dieu. 1° Denys le Philosophe dit, *Noms div.*, VII, que Dieu ne connoît pas les choses à l'aide d'idées. Or pourquoi devrions-nous admettre des idées en Dieu, sinon parce qu'elles lui seroient nécessaires pour connoître les choses? Donc il n'y a pas d'idées en Dieu.

2° Dieu connoît tout en se connoissant lui-même, comme nous l'avons dit plus haut. Or Dieu ne se connoît pas à l'aide d'idées; donc il ne connoît pas non plus les autres êtres par ce moyen.

3° Les idées ne pourroient être en Dieu que le principe de connoissance et d'action. Or Dieu trouve ce principe dans son essence; donc il n'y a pas d'idées en Dieu.

Mais saint Augustin dit, liv. des LXXXIII *Quest.*, q. 46 : « Il y a une si grande force dans les idées qu'on ne peut avoir la sagesse sans en connoître la nature. »

QUÆSTIO XV.

De ideis, in tres articulos divisa.

Post consideratione de scientia Dei restat considerare de ideis.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° An sint ideæ. 2° Utrùm sint plures. 3° Utrùm sint omnium quæ cognoscuntur à Deo.

ARTICULUS I.

Utrùm ideæ sint.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ideæ non sint. Dicit enim Dionysius 7. cap. *de Div. Nom.* quòd Deus non cognoscit res secundùm ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt.

2 Præterea. Deus in seipso cognoscit omnia, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 5). Sed seipsum non cognoscit per ideam : ergò nec alia.

3. Præterea. Idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi ; sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia : non ergo necesse est ponere ideas.

Sed contra est, quòd dicit Augustinus in lib. 83 *Quæst.* (qu. 46) : « Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit (2). »

(1) De his etiam infra, quæst. 44, art. 3 ; ut et I, *Sent.*, dist. 36, quæst. 2, art. 2; et quæst. 3, de verit., art. I.

(2) Hinc Augustinus infert credibile non esse ut à Platone primùm inventæ sint, sicut infra plenius probabitur.

(CONCLUSION. — Puisque c'est Dieu, et non le hasard qui a fait le monde, les idées des êtres préexistent dans son intelligence comme types et modèle de tout ce qui a été créé.)

Il faut dire ceci : Nous devons nécessairement admettre des idées dans l'entendement divin. L'idée, ainsi nommée par les Grecs, s'appelle *forme* en latin (1). Qu'est-ce donc que l'idée? C'est la forme qui représente les choses hors d'elles-mêmes. Cette forme peut remplir deux fonctions : elle peut être, ou l'exemplaire des choses, ou le principe qui les fait connoître, car nous savons que le connu doit être par sa forme dans le connoissant. Eh bien, nous devons admettre, sous ce double point de vue, qu'il existe des idées dans l'intelligence suprême, et la preuve la voici.

Dans toutes les choses qui ne sont pas faites par le hasard, la forme est

(1) *Idée* vient du verbe grec εἴδειν, voir, connaître.

Espèce dérive d'un mot latin qui a la même signification que εἴδειν, de *spicere*, qu'on trouve dans Plaute pour *aspicere*, voir, regarder.

Forme a été fait par métathèse de μορφή, qui veut dire la même chose que son dérivé.

Ces trois mots signifient donc ce qui fait voir et connoître les choses, l'image, l'apparence, la ressemblance qui les représente. Mais saint Thomas va nous le dire et qu'on ne l'oublie pas : cette similitude représentative peut s'arrêter dans l'intelligence ou passer dans la volonté, elle peut rester simple ressemblance ou devenir cause, elle peut seulement faire connoître la chose ou la faire réaliser. Dans le premier cas nous l'appellerons avec notre saint auteur *espèce* ou *forme intelligible*; dans le second, nous la nommerons *forme, exemplaire, modèle, type, prototype, paradigme* des êtres, ou tout simplement *idée*. Cette distinction est des plus importantes; elle forme comme le pivot sur lequel va rouler toute la discussion.

Qu'il y ait des idées en Dieu, plusieurs auteurs le prouvent par l'Ecriture. Saint Augustin lit ainsi le texte de saint Jean, I, 3 et 4 : « Ce qui a été fait était vie en lui ; » puis il ajoute, *Traité*, I : « Ce qui a été fait, c'est la terre : mais la terre n'était pas vie dans le Verbe. Qu'est-ce donc qui vivoit dans cette suprême intelligence? Les types, les modèles, les idées de la création. » Saint Paul écrit, *Hébr.*, XI, 3 « Par la foi nous savons que le monde a été fait par la parole de Dieu, afin que les choses visibles fussent faites d'après les choses invisibles. » Par ces derniers mots, *les choses invisibles*, plusieurs interprètes, et nous verrons que l'Ange de l'école est de ce nombre, entendent les exemplaires qui étoient en Dieu.

Qu'est-ce donc que les idées sont dans l'entendement humain ? Scot et d'autres docteurs répondent qu'elles sont les choses connues. Deux mots vont nous montrer la fausseté de cette opinion. L'idée type d'un être n'est-elle pas le mobile de l'agent, le principe de l'opération, la cause finale de cet être ? Si donc les choses formoient les idées qui les représentent dans l'intelligence divine, elles seroient à elles-mêmes leur propre cause. Comme le rapporte Turrecremata, le Siége apostolique a prononcé cette sentence contre Amauri : « Il ose soutenir, par une erreur inconcevable, que les idées existant dans l'intelligence divine créent et sont créées, quoique cette intelligence infinie ne renferme rien, selon saint Augustin, qui ne soit éternel et immuable. » On voit que la condamnation de l'Eglise a été motivée par l'expression *sont créées*. Or les idées divines ne seroient-elles pas créées, si elles étoient les choses mêmes que le Tout-Puissant appelle à l'existence. Enfin le Roi des théologiens nous dira tout à l'heure : « L'idée n'est autre chose en Dieu que son essence. »

(CONCLUSIO. — Cùm omnia sint à Deo, non à casu facta, necessarium est in ejus mente omnium ideas præexistere objectivè, ad quarum similitudinem omnia condita sunt.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere in mente divinâ ideas. *Idea* enim græcè, latinè *forma* dicitur : unde per ideas intelliguntur formæ aliquarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens, ad duo esse potest : vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundùm quòd formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas. Quod sic patet.

In omnibus enim quæ non à casu generan-

de toute nécessité la fin de l'action (1). Or l'agent ne peut produire une forme sans en avoir la ressemblance en lui-même : comment l'aura-t-il? Certains agents, ceux qui opèrent physiquement, l'ont dans leur être matériel, comme lorsque l'homme engendre l'homme, lorsque le feu produit le feu ; d'autres agents, ceux qui opèrent intellectuellement, l'ont dans leur être spirituel, comme lorsque l'architecte élève un édifice. Dans le premier cas, la ressemblance ne s'appelle point *idée*, mais elle porte justement ce nom dans le second, parce que l'artisan se propose de reproduire dans l'effet le type, le modèle qu'il a dans l'esprit. Or, comme ce n'est pas le hasard qui a fait le monde, mais Dieu agissant intellectuellement, il faut admettre dans l'intelligence divine la forme dont le monde est l'image : voilà précisément ce qui constitue la nature de l'idée.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu ne connoît pas les choses à l'aide d'idées existantes hors de son intelligence. Aristote partoit de ce point de vue pour combattre Platon qui soutenoit que les idées existent en elles-mêmes, et non dans l'esprit.

2° Dieu se connoît et les autres êtres par son essence, il est vrai ; mais cette essence ne forme un principe d'action que pour les autres êtres et

(1) Tout est matière ou forme. Or la matière, nous le savons, c'est le premier sujet d'où sortent les choses ; c'est une pure puissance, un être incomplet, commencé ; elle tend à sortir du néant, mais elle est encore dans son sein ; elle devient toujours ; mais elle n'est jamais. La forme, au contraire, est tout ce qui a la vie, tout ce qui a le mouvement, tout ce qui a l'être ; elle fait passer la matière de la puissance à l'acte, elle lui donne une existence propre et la revêt d'une nature déterminée.

Qu'est-ce donc qu'a fait la cause première? qu'est-ce que font les causes secondes? L'Auteur de toutes choses n'a pas créé la matière, puisqu'elle n'existe pas, puisqu'elle est encore dans le gouffre du néant; mais il a créé des êtres doués d'aptitudes et de facultés particulières, ayant des essences et des propriétés particulières; en un mot, il a créé des formes et concréé la matière. D'une autre part, la nature ne fait rien de rien ; elle ne produit pas les matériaux qu'elle met en œuvre; elle se contente forcément de faire paroître sur la scène du monde, comme des ornements nouveaux, de nouvelles formes. Tout ce qui a été fait et tout ce qui se fait est donc forme; la forme est donc la fin de toute action.

---

tur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formæ est in ipso : quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ, secundum *esse* naturale, sicut in his quæ agunt per naturam, sicut homo generat hominem, et ignis ignem : in quibusdam verò, secundùm *esse* intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum; sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris. Et hæc potest dici *idea domûs*, quia artifex intendit domum assimilare formæ quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus à Deo per intellectum agente, ut infrà patebit (qu. 45. art. 6), necesse est quòd in mente divinâ sit forma ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus non intelligit res secundùm ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles (lib. I, II et III *Metaph.*) improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quòd ponebat eas per se existentes, non in intellectu (1).

Ad secundùm dicendum, quòd licèt Deus per essentiam suam et se et alia cognoscat, tamen essentia ejus est principium operativum ano-

(1) Etsi sunt qui Platonem excusent, quòd posuerit eas tantum ut in mente divina existentes vel subsistentes (ὑφεστώσας) et male illas a Philosopho intellectas contendant.

non pour lui ; elle n'est donc pas idée relativement à Dieu, mais seulement à l'égard des choses créées (1).

3° Dieu est par son essence la similitude de tous les êtres : l'idée n'est donc autre chose en Dieu que son essence.

ARTICLE II.

Y a-t-il en Dieu plusieurs idées?

Il paroît qu'il n'y a pas en Dieu plusieurs idées. 1° L'idée en Dieu, c'est son essence. Or Dieu n'a qu'une essence : donc il n'a non plus qu'une idée.

2° De même que l'idée, l'art et la sagesse sont des principes de connoissance et d'action. Or il n'y a en Dieu ni plusieurs arts ni plusieurs sagesses : donc il n'y a pas plusieurs idées.

3° Si l'on disoit que les idées se multiplient dans Dieu par leurs rapports aux créatures, nous ferions ce raisonnement. Si Dieu a plusieurs idées, ces idées sont en Dieu de toute éternité. Or les créatures sont temporelles : donc les choses temporelles produiroient des choses éternelles, si les idées divines se multiplioient par leurs rapports aux créatures.

4° D'une autre part, ou ces rapports ne sont en réalité que dans les créatures, ou ils sont aussi dans Dieu. S'ils ne sont que dans les créatures, la pluralité d'idées n'existera pas de toute éternité, puisqu'elle est produite par des relations temporelles ; s'ils sont réellement en Dieu, il y aura dans cet être simple une autre pluralité que celle des personnes.

(1) Qu'on se rappelle ce que nous avons dit dans l'avant-dernière note : Saint Thomas entend proprement par idée l'exemplaire et le type des êtres, le modèle sur lequel l'agent réalise les choses.

---

rum, non autem sui ipsius : ideo habet rationem ideæ secundùm quòd ad alia comparatur, non autem secundùm quòd comparatur ad ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod Deus secundùm essentiam suam est similitudo omnium rerum : unde idea in Deo nihil est aliud quàm Dei essentia.

ARTICULUS II.

Utrùm sint plures ideæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sint plures ideæ. Idea enim in Deo est ejus essentia : sed essentia Dei est una tantùm : ergo et idea est una.

2. Præterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiæ : ergo nec plures ideæ.

3. Si dicatur quòd ideæ multiplicantur secundùm respectus ad diversas creaturas, contra : Pluralitas idearum est ab æterno (2) : si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales : ergo temporale erit causa æterni.

4. Præterea. Respectus isti, aut sunt secundùm rem in creaturis tantùm, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantùm, (cum creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solùm secundùm hujusmodi respectus; si autem realiter sunt in Deo, sequitur quòd alia pluralitas realis sit in Deo, quàm pluralitas personarum. Quod

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 36, quæst. 2, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 54; quæst. 3, de verit. art. 2; et *Opusc.* 9, cap. 66.

(2) Pront Maximus Dionysii commentator ideam dicit esse, *sempiternam effectionem sempiterni Dei vel notitiam ab æterno præsentem*, etc.

Mais cette conséquence est contraire aux paroles de saint Jean Damascène *Foi orth.*, I, 9 : « En Dieu tout est un, si ce n'est la paternité, la génération et la procession. » Donc il n'y a pas plusieurs idées en Dieu.

Mais saint Augustin dit, liv. des LXXXIII *Quæst.* q. 46 : « Les idées sont les formes principales des choses, leurs types immuables et permanents, qui n'ont pas été créés ; leurs exemplaires éternels et toujours les mêmes, renfermés dans l'intelligence divine. Et bien qu'elles ne commencent ni ne finissent elles-mêmes, ces idées sont le modèle de tout ce qui peut commencer et finir, comme de tout ce qui commence et finit réellement. »

(Conclusion. — Puisque Dieu renferme les exemplaires de tous les êtres, il a nécessairement plusieurs idées, qui sont des conceptions.)

Il faut dire ceci : Nous devons admettre plusieurs idées dans l'entendement divin. Pour comprendre cela, considérons que l'agent principal se propose, dans chaque opération, la fin dernière ; le général, par exemple, se propose le bon état de son armée. Or l'ordre universel, voilà, d'après le Philosophe, ce qu'il y a de meilleur et de plus parfait dans le monde, voilà la fin dernière de la création. Dieu s'est donc proposé l'ordre universel pour but ; il se l'est proposé formellement, proprement, et non pas d'une manière secondaire ; il n'a pas voulu l'établir à l'aide d'ouvriers en sous-œuvre, selon ce que disent certains auteurs, qu'il s'est contenté de créer le premier être en le chargeant d'en produire un deuxième, puis celui-ci d'en former un troisième, ainsi de suite jusqu'au dernier. Mais si Dieu s'est proposé l'ordre universel, s'il l'a établi de sa

---

est contra Damascenum (1) dicentem quòd « in divinis omnia unum sunt, præter ingenerationem, generationem et processionem. » Sic igitur non sunt plures ideæ.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.* q. 46, quòd ideæ sunt « principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles quæ ipsæ formatæ non sunt ; ac per hoc æterna ac semper eodem modo se habentes, quæ divinâ intelligentiâ continentur : sed cùm ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundùm eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. »

(Conclusio. — Cùm in mente divina sint omnium rerum propriæ rationes, plures ideas in ejus mente esse necesse est, ut intellectas tamen.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, propriè est intentum à principali agente ; sicut ordo exercitûs à duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum XII *Metaph* (2). Ordo igitur universi est propriè à Deo intentus, et non per accidens proveniens secundùm successionem agentium ; prout quidam dixerunt quòd Deus creavit primum creatum tantùm, quòd creatum creavit secundum creatum, et sic indè, quousque producta est tanta rerum multitudo ; secundùm quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab

(1) Ut videre est lib. I, *de Fide orthod.*, cap. 9, ubi passivo sensu *ingenerationem* (ἀγεννησίαν) pro innascibilitate Patris, et *generationem* (γέννησιν) pro nativitate Filii ponit. Ut et cap. 10 de utroque, sed expressiùs et plenius cap. 17, ubi et de processione Spiritûs (sancti ἐκπορεύσεως) idem addit.

(2) Colligitur ex text. 52, vel cap. 18, ubi persequendum proponit quonam modo natura universi habeat bonum et optimum (τό ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον) propter ordinationem ad quoddam unum præstantius omnibus ; quemadmodum etiam exercitus à duce bonum proprium habet quasi ad illum ordinatus, juxta exemplum quod ibidem usurpat.

propre main, il s'ensuit nécessairement qu'il en avoit l'idée dans son intelligence. Or on ne peut avoir l'idée d'un ensemble, d'un tout organique, sans avoir celle des parties qui le composent : l'architecte, par exemple, s'efforceroit vainement de concevoir le plan d'un édifice, s'il n'en connoissoit point les bases, les proportions, les détails, les appartements. Dieu a donc les images de toutes les choses : « Il a, dit saint Augustin, liv. des LXXXIII *Quest.* q. 46, les types du tout ce qu'il a créé ; » en un mot, il a plusieurs idées.

Mais comment cette pluralité de formes ne detruit-elle pas sa suprême simplicité? L'œuvre est dans l'esprit de l'agent comme une idée comprise, et non comme l'espèce par laquelle il comprend, non comme la forme qui met son intelligence en acte : ainsi l'image de l'édifice est dans l'architecte un type, une conception qu'il se propose de réaliser extérieurement. Or il n'est pas contraire à la nature de l'entendement infini de comprendre plusieurs choses, mais il répugneroit à sa simplicité de comprendre à l'aide de plusieurs espèces. Les idées sont dans l'intelligence divine à l'état de notions, et voici comment. Dieu connoît son intelligence parfaitement, c'est à-dire autant qu'elle peut être connue. Or cette ineffable essence peut être connue, non-seulement dans son être, mais encore dans les ressemblances et les perfections qu'elle peut refléter au sein des créatures. Ces perfections et ces ressemblances constituent les formes des êtres, leurs espèces intelligibles, leurs images. Puis donc que Dieu connoît son essence autant qu'elle peut l'être, sous tous les rapports, dans ses similitudes extérieures, il a par cela même les idées de tout ce qui existe. Voilà comment Dieu connoît les

---

ipso, necesse est quòd habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur; sicut ædificator speciem domûs concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quòd in mente divina sint proprie rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.* ut supr., quòd « singula propriis rationibus à Deo ornata sunt. » Unde sequitur quòd in mente divina sunt plures ideæ.

Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut *quod intelligitur;* non autem sicut species *qua intelligitur* (1), quæ est forma faciens intellectum in actu : forma enim domûs in mente æditicatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectûs quòd multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. Unde plures ideæ sunt in mente divina, ut intellectæ ab ipso. Quod hoc modo potest videri : ipse enim essentiam suam perfectè cognoscit, unde cognoscit eam secundùm omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solùm secundùm quòd in se est, sed secundùm quòd est participabilis secundùm aliquem modum similitudinis à creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundùm quòd aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem : sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem à tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ, et similiter de

(1) Non ergo eas Augustinus appellat *formas*, ut videre est supra, quasi sint formale medium cognoscendi, sicut species intelligibilis, quam intellectus de re sibi format : sed objectivè intelligit vocari *formas* quasi res ipsas intellectas.

natures particulières de plusieurs choses, voilà comment il a plusieurs idées.

Je réponds aux arguments : 1° L'essence de Dieu n'est pas idée comme essence, mais comme image et type des êtres. Puis donc que cette essence infinie renferme les images et les types de toute chose, elle a nécessairement plusieurs idées.

2° La sagesse et l'art sont, en Dieu, ce par quoi il connoît ; mais l'idée est tout simplement ce qu'il connoît. Lorsque l'architecte voit un palais, qu'il en considère les dimensions, en examine la forme extérieure, on dit qu'il connoît cet édifice ; mais quand il revient sur ses impressions, qu'il les passe en revue dans lui-même, qu'il les médite et les combine avec la conscience qu'elles sont au fond de son âme, on dit qu'il connoît l'idée du même monument. Or non seulement Dieu connoît plusieurs choses par son essence, mais il sait qu'il en a les exemplaires dans son être, il connoît qu'il les connoît. C'est là connoître les types et les raisons des êtres, c'est là ce qu'on appelle avoir plusieurs idées à l'état de connoissance.

3° Les rapports qui multiplient les idées dans l'intelligence suprême ne sont pas produits par les objets, mais par Dieu, lorsqu'il compare son essence avec les êtres.

4° Ces mêmes rapports n'existent pas dans les choses créées, ils existent en Dieu. Cependant ils ne sont pas réels, comme ceux qui distinguent les personnes adorables ; ils sont des relations conçues par l'intelligence infinie, voilà tout.

---

aliis. Et sic patet quòd Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundùm quòd sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundùm hoc dicuntur plures ideæ.

Ad secundum dicendum, quòd sapientia et ars significantur ut « quo Deus intelligit, » sed idea, ut « quod Deus intelligit (1). » Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solùm secundùm quòd in seipsis sunt, sed etiam secundùm quòd intellecta sunt ; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex dum intelligit formam domûs in materia, dicitur intelligere domum ; dum autem intelligit formam domus, utà se speculatam, ex eo quòd intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domûs. Deus autem non solùm intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum vel plures ideas esse in intellectu ejus, ut intellectas.

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi respectus quibus multiplicantur ideæ, non causantur à rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.

Ad quartum dicendum, quòd respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ ; sed sunt respectus intellecti à Deo.

(1) Non quin etiam conveniat ideæ quodammodo ut sit cognitionis principium vel id quo Deus rem intelligit, si comparetur ad rem ipsam ut existentem extra (sicut adjuncta insinuant), sed quia ut sic et secundùm se cognitionem Dei terminat quasi aliquid intellectum : quod non convenit sapientiæ neque arti.

ARTICLES III.

Dieu a-t-il les idées de toutes les choses qu'il connoît?

Il paroît que Dieu n'a pas les idées de toutes les choses qu'il connoît. 1° Dieu n'a pas l'idée du mal ; car, autrement, le mal seroit en Dieu. Or Dieu connoît le mal : donc Dieu n'a pas l'idée de toutes les choses qu'il connoît.

2° Dieu connoît, ainsi que nous l'avons dit plus haut, les choses qui ne sont pas, qui n'ont jamais été et ne seront jamais. Or Dieu n'a pas l'idée de ces choses ; car l'Aréopagite dit, *Noms div.*, V : « Les exemplaires des êtres, ce sont les volontés divines qui déterminent et font ce qui est. » Donc Dieu n'a pas l'idée de toutes les choses qu'il fait.

3° Dieu connoît la matière première. Or la matière première ne peut être représentée par une idée, puisqu'elle n'a point de forme. Donc, etc.

4° Il est constant que Dieu connoît, non-seulement les espèces, mais les genres, les individus et les accidents. Or tout cela ne peut être l'objet d'une idée : le philosophe qui a parlé le premier de ces images représentatives, Platon le reconnoît formellement. Donc Dieu n'a pas les idées de toutes les choses qu'il connoît.

Mais saint Augustin dit, et nous avons cité ses paroles plus haut, que les idées sont les types et les raisons des choses dans l'entendement divin. Or Dieu a les raisons et les types de tout ce qu'il connoît : donc il en a l'idée.

ARTICULUS III.

Utrùm omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ in ipso. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo : ergo non omnium quæ cognoscuntur à Deo, sunt ideæ.

2. Præterea, Deus cognoscit ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 9). Sed horum non sunt ideæ, quia dicit Dionysius V, *de div. Nom.*, quòd « exemplaria sunt divinæ voluntates determinativæ et effectivæ rerum (2). Ergo non omnium quæ à Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

3. Præterea, Deus cognoscit materiam primam, quæ non potest habere ideam, cùm nullam habeat formam : ergo idem quod priùs.

4. Præterea, constat quòd Deus scit non solùm species, sed etiam genera et singularia et accidentia : sed horum non sunt ideæ, secundùm positionem Platonis qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus (3). Non ergo omnium cognitorum à Deo sunt ideæ in ipso.

Sed contra : Ideæ sunt rationes in mente divinâ existentes, ut per Augustinum patet ; sed omnium quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes : ergo omnium quæ cognoscit, habet ideam.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 2 ; et dist. 36, quæst. 2, art. 3 ; et quæst. 3, de verit., art. 4, 5, 6, 7 et 8.

(1) Sicut vetus interpres vetit ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ, id est quæ res determinandi et faciendi vim habent, etc.

(3) Colligitur ex lib. 83 *Quæst.* q. 46, ut jam supra : non sic tamen ut eas Plato primus excogitarit quoad rem ipsam, sed quòd primus *ideas* appellavit quæ priùs ab aliis alio atque alio nomine vocabantur ; quia non est verisimile vel sapientes nullos ante Platonem extitisse, vel ideas non agnovisse sine quibus esse sapiens nemo potest, ut ibidem disserit Augustinus. Et ex eodem item loco sequens appendix desumpta est, scilicet *quod ideæ sint rationes in mente divinae existentes.*

(Conclusion. — Dieu a, comme exemplaires et types des êtres les idées des choses qu'il fait; puis il a, comme connoissance speculative et pratique, les idées des choses qu'il peut faire et ne fait pas.)

Il faut dire ceci : Les idées sont, d'après Platon, le principe de la connoissance et de la production des choses : principe de production, elles forment les exemplaires et les types des êtres et se rapportent à la science pratique; principe de connoissance, elles s'appellent proprement les raisons des êtres (1), les images de leur nature, et se rapportent à la science spéculative. Or Dieu a, comme exemplaires et types des êtres, les idées de toutes les choses qu'il fait; puis il a, comme espèces et raisons des êtres, les idées des choses qu'il ne fait pas, qu'il connoît spéculativement.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu connoît le mal, non par l'espèce du mal, mais par celle du bien. L'idée du mal n'est donc pas en Dieu, ni comme exemplaire, ni comme raison.

2° Dieu n'a pas la connoissance pratique, si ce n'est virtuellement, de ce qui n'est pas, n'a pas été, ni ne sera. Il n'a donc pas de ces choses l'idée qu'on appelle exemplaire, mais il en a l'idée qui est la raison des êtres.

3° Platon disoit, d'après quelques interprètes, que la matière est incréée, qu'ainsi l'idée ne la représente pas, mais qu'elle forme avec elle

(1) Dans *raison des choses, ratio rerum*, le premier terme est la traduction de νόος ou de λόγος, esprit ou verbe, que nous voyons si souvent employés dans le même sens par Aristote et par Platon. Ces mots signifient ce par quoi l'intelligence raisonne ou se parle à elle-même; c'est la forme, la similitude, l'image, l'idée des choses; c'est aussi ce que les espèces intelligibles représentent, la nature ou l'essence des êtres. Ainsi le mot *raison* désigne : primitivement la faculté qui perçoit, l'intelligence; puis, secondairement, ce que l'intelligence perçoit, l'idée; puis, dans un sens plus éloigné encore, ce que l'idée représente, la nature des êtres. On voit que, dans ces deux dernières significations, le terme dont il s'agit exprime le contenant pour le contenu.

(Conclusio. — Omnium eorum quæ secundùm quodcumque tempus fiunt, sunt ideæ in Deo, ex quo exemplaria sunt; ut verò rationes cognoscendi omnium ab ipso factibilium, in ipso ideæ sunt tam speculativæ, quam practicæ.

Respondeo dicendum, quòd cum ideæ à Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur : et secundùm quòd est principium factionis rerum, *exemplar* dici potest et ad practicam cognitionem pertinet; secundùm autem quòd principium cognoscitivum est, propriè dicitur *ratio* et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundùm ergo quòd *exemplar* est, secundùm hoc se habet ad omnia quæ à Deo fiunt secundùm aliquod tempus; secundùm verò quòd principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ cognoscuntur à Deo, etiamsi nullo tempore fiant, et ad omnia quæ à Deo cognoscuntur secundùm propriam rationem, secundùm quòd cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum cognoscitur à Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni : et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundùm quòd idea est *exemplar*, neque secundùm quòd est *ratio*.

Ad secundum dicendum, quòd eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem nisi in virtute tantùm : unde respectu eorum non est idea in Deo secundùm quòd idea significat *exemplar*, sed solum secundùm quod significat *rationem*.

Ad tertium dicendum, quòd Plato secundùm quosdam posuit materiam non creatam; et

une des causes du monde (1). Pour nous, comme nous enseignons que la matière a été créée avec la forme, nous disons que Dieu en a l'idée, bien qu'il ne la conçoive que dans les êtres composés ; car la matière n'a pas l'être et ne peut être connue en elle-même.

4° Comme c'est l'espèce qui produit le genre, on ne peut avoir l'idée type, exemplaire du genre sans l'idée de l'espèce. Les accidents qui suivent inséparablement le sujet, ne s'offrent pas non plus à l'esprit sous une idée spéciale, parce qu'ils sont produits dans le même temps que l'être qui leur sert de support; mais les accidents qui surviennent au sujet après sa naissance, ont une idée particulière pour image représentative : ainsi l'architecte produit, par la forme typique du palais, tous les accidents qui l'accompagnent dès le principe ; mais ceux qui viennent après la construction de l'édifice, comme les peintures, les sculptures, les ornements, il les produit par une autre forme. Quant aux individus, Platon disoit qu'ils ne renferment pas d'autres idées que celles de l'es-

(1) D'après Platon, l'idée subsiste en elle-même et par elle même d'une manière absolue : en elle-même, elle forme une chose à part, un être dans le sens le plus strict, une essence réelle, une substance absolue ; par elle-même, elle n'a d'autre principe que sa nécessité et suit les deux fleuves de la durée sans touver ni commencement ni fin ; c'est ce qui donne la forme, le mouvement et la vie ; c'est « la cause qui fait être et devenir. »

La matière, substance grossière et tombant sous les sens, forme l'enveloppe des choses et comme le vêtement de certains esprits ; elle est, ainsi que l'idée; son propre principe à elle-même, aucun agent étranger ne lui a donné l'existence, elle n'a pas été créée, elle est éternelle.

L'idée et la matière, voilà les deux causes de tout cê qui existe, l'une a produit le monde invisible, et l'autre le monde visible. Qu'a donc fait le Dieu suprême, l'architecte infiniment sage ? Il a pondéré, équilibré, harmonisé les êtres ; il a constitué le ciel et la terre sur les lois de l'ordre et de l'unité : voilà tout.

Remarquons toutefois que, d'après quelques interprètes, Platon a mis les idées dans l'intelligence divine. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question.

On a lu dans le texte de l'article, à la quatrième objection, que le chef des académiciens a le premier parlé des idées. Cette remarque, qui est de saint Augustin, ne doit point nous induire en erreur : c'est Platon qui a introduit le mot *idée* dans la langue grecque, mais plusieurs philosophes avoient discuté avant lui la chose que ce terme exprime.

---

ideo non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam : sed quia nos ponimus materiam creatam à Deo (non tamen sine forma) habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi (1) : nam materia secundùm se neque *esse* habet, neque cognoscibilis est.

Ad quartum dicendum quòd genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei secundùm quòd idea significat *exemplar*, quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quæ inseparabiliter concomitantur subjectum, quia hæc simul fiunt cum subjecto, accidentia autem quæ superveniunt subjecto, specialem ideam habent : artifex enim per formam domùs facit omnia accidentia, quæ à principio concomitantur domum ; sed ea quæ superveniunt domui jam factæ, ut picturæ vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua verò secundùm Platonem non habebant aliam ideam quàm ideam

Nempè propriè dictam et perfectam, et secundùm se repræsentantem actu. Alioqui quòd imperfectam et aliqualem et impropriam secundùm se habeat in potentia quadam repræsentantem, prout à forma separatim consideratur, quamvis non possit esse sine forma, docet expressè S. Thomas, quæst. 3, de verit., art. 5, et lib. I, *Sentent.*, distinct. 36 qu. 2. art. 3, ad 2. Nec verò necesse est (quod Cajetanus tamen vult esse clarum intuenti) ut loca illa hic [illegible] it et ibi dicta hîc elisserit ; cum sic rectè componi possint ; quamvis ibidem dicat Cajetanus [illegible] eporte glossas fingi. Utinam nemo fingat ! nec ipse.

λ

pèce, soit parce qu'ils reçoivent leur individualisation de la matière que ce philosophe croyoit incréée, soit parce que la nature, continuoit-il, n'embrasse que les espèces et ne produit les individus que pour les conserver. Cette doctrine est fausse : la providence divine s'étend, comme nous le verrons plus tard, non-seulement aux espèces, mais aux individus.

QUESTION XVI.

De la vérité.

Après avoir parlé de la science de Dieu, nous devons traiter de la vérité, car la science a le vrai pour objet.

Huit questions se présentent ici : 1° La vérité est-elle dans les choses ou dans l'intelligence? 2° La vérité est-elle seulement dans l'intelligence qui procède par voie de composition et de division? 3° Le vrai et l'être s'impliquent-ils réciproquement? 4° Le bon précède-t-il le vrai rationnellement? 5° Dieu est-il la vérité? 6° N'y a-t-il qu'une seule vérité qui rende toutes les choses vraies? 7° La vérité créée est-elle éternelle? 8° La vérité est-elle immuable?

ARTICLE I.

La vérité est-elle seulement dans l'intelligence ou dans les choses aussi?

Il paroît que la vérité est non-seulement dans l'intelligence, mais encore et surtout dans les choses. 1° Saint Augustin, *Sol.*, II, 5, rejette

---

speciei : tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam (ut quidam dicunt) et concausam ideæ : tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solùm se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicitur.

QUÆSTIO XVI.

De veritate, in octo articulos divisa.

Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiæ Dei, de veritate inquirendum est.

Circa quam quæruntur octo : 1° Utrùm veritas sit in re, vel tantùm in intellectu. 2° Utrùm sit tantùm in intellectu componente et dividente. 3° De comparatione *veri* ad *ens*. 3° De comparatione *veri* ad *bonum*. 5° Utrùm Deus sit veritas. 6° Utrùm omnia sint vera veritate unâ, vel pluribus. 7° De æternitate veritatis. 8° De incommutabilitate ipsius.

ARTICULUS I.

Utrùm veritas sit tantum in intellectu.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd veritas non sit tantùm in intellectu, sed magis in rebus. Augustinus enim in lib. *Soliloq.* (lib. II, c. 5), reprobat hanc notificationem

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 39, qu. 5, art. et quæst. 1, de verit., art. 1.

cette définition : » Le vrai est ce qu'on voit ; » car si on l'admettoit, dit-il, les pierres cachées dans le sein de la terre ne seroient pas de vraies pierres, parce qu'on ne les voit pas. Il refuse également de reconnoître cette autre définition : « Le vrai est ce qui est tel qu'il paroît à celui qui le connoît ; » parce qu'il s'ensuivroit que toutes les choses seroient fausses, s'il n'y avoit personne pour les connoître. Quant à lui, le grand évêque définit le vrai « ce qui est. » Or quelle est la conséquence de tout cela ? C'est que la vérité existe dans les choses, et non dans l'intelligence.

2° Tout ce qui est vrai, l'est par la vérité. Si donc la vérité n'existe que dans l'intelligence, une chose ne sera vraie que parce qu'elle est connue. Or qu'est-ce que cela, sinon l'erreur soutenue par d'anciens philosophes, que tout ce qui paroît vrai l'est réellement (1) ? Mais si l'on admettoit cette doctrine, le pour et le contre, le oui et le non seroient également vrais, également faux, puisque les hommes portent les jugements les plus contradictoires sur les mêmes choses. Donc, etc.

3° Aristote dit : « Le principe qui donne une qualité la possède éminemment. » Or les choses donnent la vérité aux propositions, puisque les propositions sont vraies ou fausses suivant que les choses existent ou n'existent pas. Donc la vérité est éminemment dans les choses.

(1) Le chef de ces philosophes fut Protagoras, qui naquit à Abdère, vers l'an 488 avant Jésus-Christ. Comme il exerçoit le métier de porte-faix, Démocrite le vit chargé de fagots disposés dans une sorte d'équilibre géométrique, et le mit au nombre de ses disciples. Tiré de la misère et de l'abjection, le parvenu s'enfla d'orgueil et ne craignit pas de mettre en question l'existence de l'Etre suprême. Les magistrats d'Athènes, croyant l'homme sans religion plus dangereux que la peste, le condamnèrent à l'exil et firent brûler ses ouvrages. Protagoras disoit que l'homme est la mesure des êtres, et que les choses sont ce qu'elles lui paroissent. Aristote le réfute dans le quatrième livre de la *Métaphysique*.

Les disciples de Protagoras le dépassèrent dans la voie de l'erreur. Gorgias disoit : Rien n'existe ; ou si quelque chose existe, nous ne pouvons le connoître ; ou si nous pouvons le connoître, il nous est impossible d'en communiquer aux autres la connoissance. Critias soutenoit que la religion a été inventée par la politique ; Diagoras professoit ouvertement l'athéisme ; Polus, Caliclès et Trasimaque ajoutoient qu'aucun devoir n'est imposé à l'homme, que le plaisir et l'avantage particulier sont la loi suprême, etc. Qu'on lise plutôt les philosophes du dernier siècle et l'on aura le symbole des sophistes grecs ; il suffit de connoître la vie de Voltaire ou de Rousseau, pour connoître leurs mœurs.

Veri : « Verum est id quod videtur ; » quia secundùm hoc, lapides qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam istam : « Verum est quod ita se habet ; ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere ; « quia secundùm hoc sequeretur quòd nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et diffinit sic Verum : « Verum est id quod est. » Et sic videtur quòd veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Præterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum nisi secundùm quòd intelligitur. Quod est error antiquorum philosophorum, qui dicebant omne quod videtur, esse verum : ad quod sequitur, contradictoria simul esse vera, cùm contradictoria simul à diversis vera esse videantur.

3. Præterea, « propter quod unumquodque tale, et illud magis, » ut patet *Poster.*, (text. 5). Sed ex eo quòd res est vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa, secundùm Philosophum in *Prædicam.*, cap. de *subst.* Ergo veritas magis est in rebus quàm in intellectu.

(1) Al colum quem secum colloquentem inducit, assignatam.

Mais le Philosophe dit, *Métaph.* VI, 8 : « Le vrai et le faux ne sont pas dans les choses, mais dans l'entendement. »

(Conclusion. — Puisque le vrai est l'objet de l'entendement, comme le bon est celui de l'appétit, la vérité est primordialement dans l'intelligence, et secondairement dans les choses par leurs rapports avec l'intelligence dont elles dépendent.)

Il faut dire ceci : Comme le bon est le but de l'appétit, ainsi le vrai est l'objet de l'intelligence. Or l'appétit et l'intelligence diffèrent en ce que l'intelligence appelle à soi l'intelligible, tandis que l'appétit se porte vers l'appétible : en sorte que le terme de l'appétit, le bon, est dans les choses, et que le terme de l'intelligence, le vrai, est dans l'intelligence même. Et comme le bon est dans les choses en raison de ses rapports avec l'appétit, l'idée qui le constitue passe de l'objet dans l'âme appétitive ; mais le vrai étant dans l'intelligence par sa conformité avec les choses, l'idée qui en exprime la nature passe de l'esprit intelligent dans l'objet, et voilà pourquoi les êtres sont vrais par leurs rapports avec l'intelligence.

Mais les choses ont deux sortes de rapports avec cette faculté de l'âme raisonnable : des rapports essentiels, quand elles en dépendent dans leur être ; des rapports accidentels, quand elles en sont connues ; ainsi l'édifice a des rapports essentiels avec l'esprit de l'architecte, et des rapports accidentels avec l'observateur qui le contemple. Or la nature des choses se fonde sur les propriétés essentielles des êtres, et non sur leurs propriétés

---

Sed contra est, quod Philosophus dicit, VI, *Metaph.*, quòd « verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu. »

(Conclusio. — Verum cùm sit terminus intellectûs, sicut bonum appetitûs, veritatem omnem in intellectu esse oportet principaliter, secundariò autem in rebus secundùm ordinem ad intellectum, à quo dependent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut *Bonum* nominat id in quod tendit appetitus, ita *Verum* nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcunque cognitionem, quia cognitio est secundùm quòd cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundùm quòd appetens inclinatur in ipsam rem appetitam : et sic terminus appetitûs (quod est *bonum*) est in re appetibili, sed terminus cognitionis (quod est *verum*) est in ipso intellectu (1). Sicut autem *bonum* est in re in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur à re appetibili in appetitum (secundùm quòd appetitus dicitur bonus, prout est boni) : ita, cùm *verum* sit in intellectu, secundùm quòd conformatur rei intellectæ, necesse est quòd ratio *veri* ab intellectu ad rem intellectam derivetur ; ut res etiam intellecta vera dicatur, secundùm quòd habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens : per se quidem habet ordinem ad intellectum à quo dependet secundùm suum *esse*, per accidens autem ad intellectum à quo cognoscibilis est : sicut si dicamus quòd domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum à quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundùm id quòd inest ei per accidens, sed secundùm id quod inest ei per se : unde unaquæque

(1) Non obstat quod jam supra, quæst. 8, art. 3, dixit ita volitum esse in volente, sicut scitum est in sciente : id enim de formati termino intellexit, quia tam in volente quàm in sciente formatur interius aliquid quo vult vel cognoscit ; sed quod formatur in volente non est nisi quidam impulsus ad exterius appetibile quod est bonum : quod autem in sciente formatur, est objecti potiùs attractivum ad intellectum.

accidentelles. Les choses sont donc vraies par les rapports essentiels qu'elles ont avec l'intelligence. En conséquence, les choses artificielles sont vraies par leurs rapports avec l'intelligence de l'artisan : une maison est vraie, quand elle reproduit l'idée typique de l'architecte; un discours est vrai, quand il est la fidèle expression d'un esprit juste. Semblablement les choses naturelles sont vraies par leur ressemblance avec les exemplaires qui sont dans l'entendement divin : une pierre est vraie, quand elle renferme la nature que Dieu a donnée à ce corps.

Ainsi la vérité est primitivement dans l'intelligence et secondairement dans les choses; l'esprit en est le principe, et les objets en sont comme le reflet. Partant de ce double point de vue, les auteurs ont donné deux sortes de définitions de la vérité, suivant qu'ils l'ont considérée dans l'entendement ou dans les choses. Saint Augustin la définit, *De verâ relig.*, XXXVI, « ce qui montre ce qui est; » et saint Hilaire, *De Trin.*, V, « ce qui déclare et manifeste l'être. » Ces définitions placent la vérité dans l'intelligence. D'une autre part, l'évêque d'Hippone dit, *ubi supra* : « La vérité est la parfaite similitude, sans aucune dissemblance, de la chose avec son principe; » et saint Anselme, *Dial. de Ver.*, I : « Elle est une rectitude qui n'est perceptible qu'à l'esprit, » car la rectitude consiste dans la conformité à la règle; et Avicenne : « Elle est la propriété qu'ont les choses d'être ce qu'on les a faites. » Ces définitions mettent la vérité dans les choses. Enfin celle-ci : « La vérité est une équation entre les choses et l'intelligence, » fait résider la vérité dans les choses et dans l'esprit.

---

res dicitur *vera* absolutè, secundum ordinem ad intellectum à quo dependet; et inde est quòd res artificiales dicuntur *veræ* (1) per ordinem ad intellectum nostrum : dicitur enim domus *vera*, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis; et dicitur oratio *vera*, in quantum est signum intellectûs veri. Et similiter res naturales dicuntur esse *veræ*, secundùm quòd assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divinâ : dicitur enim *verus* lapis qui assequitur propriam lapidis naturam secundùm præconceptionem intellectûs divini. Sic ergo, *veritas* principaliter et in intellectu, secundariò verò in rebus, secundùm quòd comparantur ad intellectum ut ad principium.

Et secundùm hoc veritas diversimodè notificatur. Nam Augustinus in libro *De vera religione* (cap. 36), dicit quòd « veritas est qua ostenditur id quod est (2). Et Hilarius dicit quòd verum est declarativum aut manifestativum *esse* (3), et hoc pertinet ad veritatem secundùm quòd est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundùm ordinem ad intellectum, pertinet diffinitio Augustini in lib. *De vera relig.*, ubi sup. : « Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est. » Et quædam diffinitio Anselmi (in *Dialogo de verit.*, cap. 1) : « Veritas est rectitudo solâ mente perceptibilis; » nam rectum est, quod principio concordat : et quædam diffinitio Avicennæ talis : « Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. Quod autem dicitur quòd « veritas est adæquatio rei et intellectûs, potest ad utrùmque pertinere.

(1) Sive *conceptûs veri* : non usurpando nomen intellectûs pro potentia intellectiva, sed pro actu intelligendi, ut usurpatur sæpè.

(2) Vel *quæ ostendit id quod est.*

(3) Colligitur ex lib. V, *de Trin.*, ante medium, ubi ait : *Non hujus verbi apprehendo rationem, si dicatur mihi: Ignis est, sed non est verus ignis! aut, Aqua est, sed non est vera aqua : quod enim ignis est, non potest esse ne sit verus. Nec natura manens eo potest carere quod vera est* : Et paulò post : *Potest demum natura perire si non sit; sed non potest non vera esse si maneat* : indeque infert quòd Filius Dei est verus Deus, etc.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin considère la vérité dans les choses, et fait abstraction de ses rapports avec l'intelligence; car les propriétés accidentelles ne doivent pas entrer dans la définition.

2° Les philosophes dont il est question dans l'argument disoient que les choses naturelles n'ont pas un être intelligent pour auteur, mais qu'elles proviennent du hasard; et comme ils remarquoient qu'elles ont des rapports nécessaires avec l'esprit humain, ils étoient contraints de soutenir qu'elles sont vraies par ces rapports. De là découloient des conséquences absurdes, que le Philosophe met en lumière dans la *Metaphysique* (1). Mais nous ne tombons pas, nous, dans ces absurdités, car nous faisons consister la vérité des choses dans leur conformité avec l'entendement divin.

3° Bien que les choses produisent, dans les propositions, la vérité de notre intelligence, il ne s'ensuit pas que la vérité soit primitivement dans les choses : ainsi le remède est dit *sain*, bien qu'il ne possède point la santé; car il la donne par sa vertu, et non comme la renfermant en lui-même, puisqu'il n'est pas un agent univoque. Il en est de même pour les choses dans le point dont il s'agit : c'est leur existence, et non leur vérité, qui constitue notre intelligence dans le vrai. Aussi le Philosophe dit-il que le discours renferme la vérité parce que les choses sont, et non parce qu'elles sont vraies.

(1) Ces conséquences absurdes sont celles que signale l'objection. Si la vérité des choses dépend de leurs rapports avec l'intelligence humaine, elles sont vraies tout ensemble et fausses dans le même temps, car il n'en est point qui ne soient jugées différemment par différents esprits. Au contraire, si elles sont vraies, comme nous le disons, par leur conformité avec l'intelligence divine, il est clair qu'elles ne varient point avec les variations des jugements humains.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit à ratione hujus veritatis comparationem ad intellectum nostrum : nam id quod est per accidens, ab unaquaque diffinitione excluditur.

Ad secundum ergo dicendum, quòd antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire à casu. Et quia considerabant quòd *verum* importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum : ex quo inconvenientia sequebantur, quæ Philosophus prosequitur in quarto *Metaphysic*. Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

Ad tertium dicendum, quòd licèt veritas intellectûs nostri à re causetur, non tamen oportet quòd in re per prius inveniatur ratio veritatis; sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam animali : virtus enim medicinæ, non sanitas ejus, causat sanitatem, cùm non sit agens univocum. Et similiter *esse* rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quòd opinio et oratio vera est ex eo quòd res est, non ex eo quòd res vera est.

ARTICLE II.

La vérité est-elle seulement dans l'intelligence qui procède par voie de composition et de division?

Il paroît que la vérité n'est pas seulement dans l'intelligence qui procède par voie de composition et de division. 1° Aristote dit, *De Animâ*, III, 26 : « Les sens qui perçoivent les formes extérieures et le concept qui perçoit les essences des êtres sont toujours dans le vrai. Or ni les sens ni le concept ne procèdent par voie de composition et de division. Donc la vérité n'est pas seulement dans l'intelligence qui compose et divise les idées (1).

2° Nous trouvons cette définition dans le philosophe Isaac : « La vérité est une équation entre les choses et l'intelligence (2). Or, comme cette équation a lieu pour l'intelligence qui forme les idées composées, de même elle peut avoir lieu pour les sens et pour le concept qui perçoivent les formes extérieures et les essences des choses. Donc la vérité n'est pas seulement dans l'intelligence qui accouple et sépare les idées.

Mais Aristote dit, dans la *Métaph.*, VI, 8 : « La vérité n'existe, à l'égard des formes et des essences, ni dans l'intelligence ni dans les choses (3).

(1) Cet argument fixe l'état de la question. D'abord nous percevons les simples idées des choses, puis nous associons ou séparons ces idées en les affirmant ou en les niant les unes des autres, par le jugement ou par le raisonnement. La question de notre saint auteur revient donc à celle-ci : Le vrai n'est-il que dans les propositions formées par le jugement ou par le raisonnement, ou est-il aussi dans les idées fournies par les sens et par le concept?

(2) Cette définition est aussi profonde dans la pensée qu'heureuse dans l'expression : « C'est un éclair de la vérité, dit le comte de Maistre, se définissant elle-même. »

Nous connoissons vingt auteurs, et des plus célèbres, qui l'attribuent à saint Thomas. Cependant il suffit de la lire dans saint Thomas pour voir, clair comme le jour, qu'elle est du philosophe Isaac. Tout le monde admire le docteur angélique, mais qui le lit?

Isaac est un philosophe arabe. Après avoir traduit plusieurs ouvrages grecs dans la langue du Coran, il composa le *Livre des Définitions*, dont Gérard de Crémone nous a donné une version latine.

(3) Le même auteur ajoute dans le même ouvrage : « Il n'y a de vérité que dans une proposition qui unit ou sépare, en les affirmant ou en les niant l'un de l'autre, deux termes unis ou

---

ARTICULUS II.

Utrùm veritas sit tantùm in intellectu componente et dividente.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd veritas non sit solùm in intellectu componente et dividente. Dicit enim Philosophus in III, *de Anima*, text. 26, sive cap. 6, quòd sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus ejus quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non solùm est in compositione et divisione intellectûs.

2. Præterea, Isaac dicit in libro de *Definitionibus*, quòd « veritas est adæquatio re et intellectûs. Sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum, et etiam sensus sentiens rem u est. Ergo veritas non est solùm in compositione et divisione intellectûs.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in VI, *Metaph.* (text. 9), quòd « circa simplicia et quod quid est non est veritas, nec in intellectu, neque in rebus.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 19, quæst. 5, art. 1, ad 7; et quæst. 1, de verit., art. 3.

(Conclusion. — La vérité n'est que dans l'intelligence qui compose et divise les idées ; elle n'est ni dans les sens qui perçoivent les formes extérieures, ni dans le concept qui perçoit les essences des choses.)

Il faut dire ceci : Le vrai, comme nous l'avons vu, réside primitivement, essentiellement dans l'intelligence. Mais, comme les choses sont vraies par cela qu'elles ont la forme spéciale de leur nature, l'intelligence sera vraie dans la connoissance quand elle aura sa forme propre, c'est-à-dire la similitude de la chose connue ; et voilà pourquoi la vérité consiste, fondamentalement, dans la conformité de l'intelligence avec les choses. Connoître cette conformité, c'est donc connoître la vérité. Or les sens ne la connoissent pas : vainement l'œil, par exemple, a-t-il la ressemblance des objets visibles, il ne pénètre pas les rapports qui existent entre les choses et l'image qu'il en a. Au contraire, l'intelligence connoît sa conformité avec l'objet intelligible : elle la connoît, non par le concept qui perçoit la nature ou la simple idée des êtres, mais par la comparaison, par le jugement ; quand elle prononce que la chose est semblable à la forme qu'elle en a conçue, alors, mais alors seulement, elle connoît et exprime la vérité. Voilà ce qu'elle fait par la composition et par la division : dans chaque proposition, elle prend une forme désignée par l'attribut pour la prêter ou pour la refuser à une chose qu'exprime le sujet ; en un mot, elle unit ou sépare les idées. Les sens et le concept peuvent bien être vrais dans la perception des formes et de l'essence des choses ; mais ils ne connoissent ni n'affirment cette vérité. La vérité sera donc

séparés dans la réalité ; il n'y a de fausseté que dans une proposition qui unit ce qui est séparé ou qui sépare ce qui est uni. Dire vrai, ce n'est pas dire ce qui est, ni dire faux, dire ce qui n'est pas. Dire vrai, c'est dire que ce qui est est, que ce qui n'est pas n'est pas ; dire faux, c'est dire que ce qui est n'est pas, et réciproquement. Ce n'est donc pas l'être par lui-même qui est le vrai, ni le non-être qui est le faux. Le vrai et le faux ne sont pas dans les choses, mais dans la synthèse ou dans les combinaisons de l'entendement.

(Conclusio. — Verum est tantùm in intellectu componente, vel dividente ; non autem in sensu, vel intellectu quid est rei concipiente.

Respondeo dicendum quòd *verum* (sicut dictum est) secundum sui primam rationem est in intellectu. Cùm autem omnis res sit vera secundùm quòd habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quòd intellectus in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus in quantum est cognoscens : et propter hoc per conformitatem intellectùs et rei veritas diffinitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licèt enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest ; sed tamen non apprehendit eam secundùm quòd cognoscit de aliquo *quod quid est* (1) ; sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primò cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo, et dividendo : nam in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur quòd sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo *quod quid est*, sed non quòd cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis,

(1) Sive definitionem ejus et essentiam, quæ vocatur *quod quid est* ex græco τὸ τί ἐστι (ut Philosophus passim usurpat), quia explicat plenè ac perfectè quid sit res.

dans les sens et dans le concept comme dans une chose vraie; mais elle n'y sera pas comme le connu est dans le connoissant : condition nécessaire de la vérité, car elle n'informe et ne perfectionne l'intelligence que lorsqu'elle est connue. Disons donc que, proprement parlant, la vérité n'est ni dans les sens ni dans le concept, mais seulement dans l'intelligence qui compose et divise les idées.

Ces réflexions donnent la réponse aux arguments.

ARTICLE III.

Le vrai et l'être s'impliquent-ils réciproquement?

Il paroît que le vrai et l'être ne s'impliquent pas réciproquement. 1° Le vrai est proprement dans l'intelligence et l'être dans les choses : donc ils ne s'impliquent pas réciproquement (1).

2° Ce qui embrasse le non-être aussi bien que l'être, n'implique pas toujours ctete dernière entité. Or le vrai embrasse le non-être aussi bien que l'être; car il est vrai que ce qui est est, et que ce qui n'est pas n'est pas. Donc le vrai et l'être ne s'impliquent pas comme termes corrélatifs.

3° Quand deux choses se précèdent l'une l'autre, elles ne s'impliquent pas réciproquement. Or le vrai précède l'être, car l'être n'est connu que par le vrai (2). Donc le vrai et l'être ne s'impliquent point comme corrélatifs.

(1) La question posée dans cet article équivaut à celles-ci : Une chose est-elle vérité par cela même qu'elle est être? l'Etre peut-il exister sans la vérité? Ces deux entités marchent-elles sur la même ligne et se rencontrent-elles toujours dans le même sujet? Sont-elles deux sœurs inséparables, une étroite unité? Se communiquent-elles l'une à l'autre leurs qualités, leurs attributs, leurs prérogatives? Enfin, se prennent-elles l'une pour l'autre?

(2) Pourquoi? Parce que le vrai n'est autre chose que la conformité de la connoissance avec la chose connue.

Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente *quod quid est*, ut in quadam re vera; non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen *veri*. Perfectio enim intellectùs est *verum* ut cognitum. Et ideo, propriè loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente; non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente *quod quid est*.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm verum et ens *convertantur*.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd verum et ens non convertantur. *Verum* enim est propriè in intellectu (ut dictum est), *ens* autem propriè est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Præterea, id quod se extendit ad *ens* et *non ens* non convertitur cum ente (2). Sed *verum se* extendit ad *ens* et *non ens*; nam verum est, quod est, esse; et quod non est, non esse: ergo *verum* et *ens* non convertuntur.

3. Præterea, quæ se habent secundùm prius et posterius, non videntur converti. Sed *verum* videtur prius esse quàm *ens*; nam non intelligitur *ens* nisi sub ratione *veri* : ergo videtur quòd non sunt convertibilia.

(1) De his etiam quæst. 1, de verit., art. 2, ad 1; ut et I, *Sent.*, dist. 19, quæst. 5 art. 1, ad 7.

(2) Seu conversim non prædicatur alterum de altero.

Mais Aristote dit, *Mét.*, II, 4 : « Les choses sont comme être ce qu'elles sont comme vérité. »

(Conclusion. — Puisque les choses sont connoissables et vraies par cela qu'elles ont l'être, la vérité implique, comme le bon, cette dernière entité en y attachant un rapport à l'intelligence.)

Il faut dire ceci : Comme le bon éveille l'idée d'appétibilité, ainsi le vrai dit rapport à la connoissance. Or les choses sont connoissables en raison directe de l'être qu'elles ont en partage, et voilà pourquoi le philosophe de Stagyre dit que « l'âme est en quelque sorte toute chose (par les sens et par l'intelligence). » Ainsi, comme le bon renferme l'être, le vrai l'implique nécessairement : de manière, toutefois, qu'il y attache un rapport à l'intelligence, de même que le bon y ajoute l'idée d'appétibilité.

Je réponds aux arguments : 1° Le vrai est dans les choses et dans l'intelligence, comme nous l'avons vu : dans les choses, il est substantiellement la même entité que l'être; dans l'intelligence, il est l'être connu, manifesté, révélé. On pourroit dire aussi que l'être et le vrai, considérés réellement, sont tous deux dans les choses et dans l'intelligence; mais comme ils diffèrent rationnellement, le vrai réside principalement dans l'intelligence et l'être dans les choses.

2° Le non être n'est pas connoissable en lui-même, c'est l'intelligence qui le rend tel en en faisant un être de raison. Le vrai n'embrasse donc le non-être que comme être.

3° Nous ne pouvons concevoir l'être sans l'idée du vrai : cette proposition présente un double sens. Si l'on veut dire que nous ne pouvons

---

Sed contra est, quod dicit Philosophus II *Metaphysic.* (1), quòd eadem est dispositio rerum in *esse* et veritate.

(Conclusio.— Cùm quodcumque sit cognoscibile et verum, in quantum ens, *verum* ipsum cum ente converti necesse est, sicut et *bonum;* addit tamen *verum* ipsi enti ordinem ad intellectum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut *bonum* habet rationem appetibilis, ita *verum* habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de *esse*, in tantum est cognoscibile: et propter hoc dicitur in III, *de Anima*, text. 37, vel cap. 8, quòd « anima est quodammodo omnia » (secundum sensum et intellectum). Et ideo, sicut *bonum* convertitur cum ente, ita et *verum*. Sed tamen sicut *bonum* addit rationem appetibilis supra *ens*, ita et *verum* comparationem ad intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd *verum* est in rebus et in intellectu (ut dictum est). *Verum* autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundùm substantiam; sed *verum*, quod est in intellectu, convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato : hoc enim est de ratione *veri*, ut dictum est. Quamvis posset dici, quòd etiam *ens* est in rebus et in intellectu, sicut et *verum*; licèt *verum* principaliter sit in intellectu, *ens* verò principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quòd *verum* et *ens* differunt ratione.

Ad secundùm dicendum, quòd *non ens* non habet in se unde cognoscatur; sed cognoscitur, in quantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde *verum* fundatur in non ente, in quantum *non ens* est quoddam *ens rationis*, apprehensum scilicet à ratione.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur quòd *ens* non potest apprehendi sine ratione *veri*, hoc potest dupliciter intelligi : uno modo ita

(1) Vel sic paulò aliâ phrasi text. 4, sive cap. 1 : *Ut unumquodque se habet secundùm esse, ita secundùm veritatem*, sive, *ut unumquodque habet* esse (τοῦ εἶναι), id est entitatis) *ta et veritatis* (ἀληθείας). Quasi dicat : *Ut unumquodque habet de entitate, sic etiam de veritate.*

concevoir l'être sans que l'idée du vrai s'ensuive nécessairement, on a raison ; mais si l'on prétend que nous ne pouvons concevoir l'être sans avoir en même temps l'idée du vrai, on a tort ; car c'est l'idée du vrai qui implique, au contraire, l'idée de l'être. L'être est intelligible, puisque nous le comprenons, mais nous pouvons le comprendre sans avoir l'idée de son intelligibilité ; ainsi l'être compris est vrai, mais sa vérité n'entre pas nécessairement dans l'idée que nous en avons.

ARTICLE IV.

Le bon précède-t-il le vrai rationnellement ?

Il paroît que le bon précède le vrai rationnellement. 1° Ce qui est plus général précède rationnellement ce qui l'est moins, comme on le voit dans Aristote. Or le bon est plus général que le vrai, car le vrai est le bien particulier de l'intelligence. Donc le bon précède le vrai rationnellement (1).

2° Comme nous l'avons vu, le bon est dans les choses et le vrai dans l'intelligence qui compose et divise les idées. Or ce qui est dans les choses précède rationnellement ce qui est dans l'intelligence ; donc le bon précède le vrai dans l'idée que nous en avons.

3° La vérité est une vertu, comme le dit le Philosophe. Or la vertu est une espèce du bon, car saint Augustin la définit « une bonne qualité de l'esprit. » Donc le bon précède le vrai intellectuellement.

(1) La thèse est celle-ci : L'idée du vrai précède l'idée du bon dans notre intelligence, pourquoi ? Parce que nous concevons l'être des choses avant leurs autres attributs.

---

quòd non apprehendatur *ens*, nisi ratio *veri* consequatur apprehensionem entis, et sic locutio habet veritatem ; alio modo posset sic intelligi, quòd *ens* non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio *veri*, et hoc falsum est. Sed *verum* non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia *ens* cadit in ratione *veri*. Et est simile, sicut si comparemus *intelligibile* ad *ens* : non enim potest intelligi *ens*, quin *ens* sit intelligibile ; sed tamen potest intelligi *ens* ita quòd non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter *ens intellectum* est *verum* ; non tamen intelligendo *ens*, intelligitur *verum*.

ARTICULUS IV.

Utrùm bonum secundùm rationem sit priùs quàm verum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd *bonum* secundùm rationem sit prius quàm *verum*. Quod enim est universalius, secundùm rationem prius est, ut patet ex primo *Phys.* Sed *bonum est* universalius quàm *verum* (2), nam *verum* est quoddam bonum, scilicet intellectùs : ergo *bonum* prius est secundùm rationem, quàm *verum*.

2. Præterea, *bonum est* in rebus ; *verum autem* in compositione et divisione intellectùs, ut dictum est (art. 2). Sed ea quæ sunt in re, sunt priora his quæ sunt in intellectu : ergo prius est secundùm rationem *bonum* quàm *verum*.

3. Præterea, veritas est quædam species virtutis, ut patet in IX *Ethic.* (3). Sed virtus continetur sub bono ; est enim « bona qualitas mentis, » ut dicit Augustinus. Ergo bonum est priusquàm verum.

(1) De his etiam qu. 21, de verit., art. 3.

(2) Colligitur ex text. 4, sive cap. 1, ubi proinde ab universalibus ad singularia procedendum dicitur.

(3) Ex cap. 13, græco-lat., colligitur vel ex cap. 15, in antiquis, et apud S. Thomam, lect. 15, Sicut et sequens Augustini appendix de virtute quod sit bona qualitas mentis, colligitur ex libro VI, *Contra Julianum*, cap. 7, vel ex libro II, *De libero arbitrio*, cap. 18 et 19.

Mais ce qui est dans un plus grand nombre de choses a la priorité rationnelle. Or le vrai est dans les choses où n'est pas le bon, par exemple dans les mathématiques. Donc le vrai a la priorité rationnelle sur le bon.

CONCLUSION. — Le vrai précède le bon, d'abord parce qu'il est plus près de l'être, ensuite parce qu'il se rapporte à la connoissance qui est antérieure à l'appétit, sujet du bon.)

Il faut dire ceci : Quoique le vrai et le bon se rencontrent dans l'être comme dans leur sujet commun, ils ne diffèrent pas moins rationnellement l'un de l'autre ; et le premier précède, rigoureusement parlant, le second dans l'ordre des idées pour deux raisons. D'abord l'être a la priorité sur le bon ; or le vrai se trouve plus près de l'être : car l'être est vrai directement, sans intermédiaire, au lieu qu'il devient bon en acquérant une perfection, par l'appétibilité. Ensuite la connoissance précède naturellement l'appétit (1) ; or la vérité se rapporte à la connoissance, et la bonté à l'appétit ; donc la première est antérieure à la seconde rationnellement.

Je réponds aux arguments : 1° La volonté et l'intelligence se croisent et se pénètrent dans leurs opérations : car l'intelligence connoît ce que veut la volonté, et la volonté veut ce que l'intelligence connoît. Ainsi les choses qui appartiennent à la volonté rentrent dans le domaine de l'intelligence, et réciproquement. Quand nous sommes dans l'ordre de l'appétible, le bon est général et le vrai particulier : mais les rôles changent, dès que nous passons sur le terrain de l'intelligible. Comme le vrai est un bien particulier, le bon se présente avant lui dans la sphère qu'il do-

(1) Nous ne désirons que ce que nous connoissons : *Nihil enim nisi praecognitum.* — *Ignotum nemo appetit.*

Sed contra : quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed *verum* est in pluribus, in quibus non est *bonum*, sicut in mathematicis : ergo *verum* est prius secundum rationem quam *bonum*.

(CONCLUSIO. — Verum enim principaliter sit ens, quam bonum, et secundum quod respicit quod primo est appetibile, quam respicit bonum, est prius secundum suam rationem, quam bonum.)

Respondeo dicendum, quod licet *bonum* et *verum* simpliciter convertantur (1), tamen ratione differunt ; et secundum hoc, *verum* absolute loquendo secundum rationem prius est quam *bonum*, quia ex illis appetit. Prius quidem ex hoc quod *verum* propinquius se habet ad *ens*, quod est prius quam *bonum* : nam *verum* respicit ipsum *esse* simpliciter et immediate ; ratio autem boni consistit in *esse* secundum quod est aliquo modo perfectum, sic enim appetibile est. Secundo apparet ex hoc quod cognitio naturaliter praecedit appetitum ; sed *verum* respicit cognitionem, *bonum* autem appetitum, prius erit *verum* quam *bonum* secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas et intellectus mutuo se includunt (2) ; nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo, inter ea quae ordinantur ad objectum voluntatis, communiter etiam se quaerunt intellectus, et e converso. Unde in ordine appetibilium *bonum* se habet ut universale, et *verum* ut particulare ; in ordine autem intelligibilium, est e converso. Ex hoc ergo quod *verum* est quoddam bonum, sequitur quod *bonum* sit prius in ordine ap-

(1) Velut ad idem suppositum vel subjectum permanens.

(2) Secundum rationem objecti, et adjuncta explicant ; et non tantum quod quia omne quod habet intellectum, habet etiam voluntatem, et e converso.

mine ; mais personne n'en conclura qu'il le devance dans tous les ordres d'idées (1).

2° Ce qui a l'antériorité rationnelle, n'est-ce pas ce que l'intelligence perçoit avant tout ? Or l'intelligence perçoit d'abord l'être, puis la connoissance qu'elle en a, puis l'affection qu'elle y porte : premièrement donc, l'idée de l'être ; deuxièmement, l'idée du vrai ; troisièmement, l'idée du bien.

3° La vérité comsidérée comme vertu n'est pas la vérité en général, mais une vérité particulière, par laquelle l'homme se montre dans ses paroles et dans ses actions tel qu'il est. Et cette sorte de vérité se dédouble en plusieurs : vérité de la vie, qui remplit dans nos actions les desseins de l'intelligence suprême ; vérité de la justice, qui rend à chacun ce qui lui est dû. On ne doit donc pas fonder la notion de la vérité en général sur ces sortes de vérités particulières.

ARTICLE V.

Dieu est-il la vérité?

Il paroît que Dieu n'est pas la vérité. 1° La vérité consiste dans la composition et la division des idées. Or il n'y a ni composition ni division en Dieu : donc la vérité n'est pas en lui.

2° « La vérité, dit saint Augustin, *De ver. Rel.*, XXXVI, c'est la ressemblance des choses avec leur principe. » Or Dieu n'a pas de principe auquel il puisse ressembler : donc la vérité n'est pas en Dieu.

(1) Le bon précède l'être relativement, dans la sphère particulière qui lui appartient ; mais le vrai précède le bon absolument, dans l'ordre général des idées, car les choses connoissables sont avant les choses désirables.

---

petibilium, non autem quòd sit prius simpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm hoc est aliquid prius ratione, quòd prius cadit in intellectu intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundariò apprehendit se intelligere ens, et tertiò apprehendit se appetere ens. Unde primò est ratio entis; secundò ratio veri, tertiò ratio boni, licèt bonum sit in rebus.

Ad tertium dicendum, quòd virtus quæ dicitur *veritas*, non est veritas communis, sed quædam veritas secundùm quam homo in dictis et factis estendit se ut est (1). Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundùm quòd homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum, sicut etiam dictum est veritatem esse in cæteris rebus; veritas autem justitiæ est, secundùm quòd homo servat id quod debet alteri secundùm ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

ARTICULUS V.

Utrùm Deus sit veritas.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectùs. Sed in Deo non est compositio et divisio : ergo non est ibi veritas.

2. Præterea, veritas secundùm Augustinum in lib. *De verâ Rel.*, est *similitudo principii*. Sed Dei non est similitudo ad principium ergo in Deo non est veritas.

(1) Sic enim *Ethic.*, IV, ut supra, Philosophus explicat.

(2) De his etiam 1, 2, qu. 3. art. 7; et qu. 93, art. 2, ad 3; 2. 2, qu. 27, art. 4, in corp., *Cont. Gent*, lib. I, cap. 59 60, 61, 62; ut et lib. III, cap. 51; et *Opusc.*, 3, cap. 105; et in *Joan.* XIV, lect. 2, col. 1.

3° Tout ce que Dieu est, il l'est comme cause première de toute chose : il est être comme cause de tout être, bon comme cause de toute bonté. Si donc Dieu est vérité, il est la cause de tout ce qui est vrai. Or il est vrai que l'homme pèche ; donc Dieu en est la cause, ce qui est faux.

Mais il est dit, *Jean*, XIV, 6 : « Je suis la voie, la vérité et la vie. »

(CONCLUSION. — Puisque Dieu est non-seulement son être et son intelligence, il est vérité et la vérité première et suprême.)

Il faut dire ceci : L'intelligence est vraie par la ressemblance de ses conceptions avec les choses, et les choses le sont par la conformité de leur être avec l'intelligence. Or Dieu réunit ces deux sortes de similitudes, ce double genre de vérité ; d'abord son être est conforme à son intelligence, ou plutôt il ne forme avec elle qu'une seule entité ; ensuite son intelligence est la mesure et la cause de tout autre être et de toute intelligence. Ainsi Dieu est, non-seulement vérité, mais la vérité première et suprême.

Je réponds aux arguments : 1 Bien que Dieu ne compose ni ne divise les idées, il connoît et juge par un acte indivisible toutes les choses, qu'elles soient simples ou composées. La vérité est donc dans son intelligence.

2° La vérité intellectuelle est la conformité de l'intelligence avec son principe, c'est-à-dire avec les choses dont elle reçoit la connoissance ; puis la vérité réelle consiste dans la conformité des choses avec leur principe, c'est-à-dire avec l'intelligence suprême. Mais cette intelligence infinie n'a point de principe, si ce n'est d'une manière négative, comme lorsque nous disons : « Le Père est par soi parce qu'il n'est point par un autre. » La vérité divine n'admet donc point le mot *principe* dans sa

---

3. Præterea, quicquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium ; sicut *esse* Dei est causa omnis *esse*, et bonitas ejus est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum : ergo hoc erit à Deo, quod patet esse falsum.

Sed contra est, quòd dicitur *Joan.*, XIV : « Ego sum via, veritas et vita. »

(CONCLUSIO. — Deus, cùm sit suum esse et intelligere, et mensura omnis esse et intellectus, in ipso non solùm est veritas, sed ipse summa et prima veritas est.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut dictum est) veritas invenitur in intellectu, secundùm quòd apprehendit rem ut est; et in re, secundùm quòd habet *esse* conformabile intellectui. Hoc autem maximè invenitur in Deo : nam *esse* ejus non solùm est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum *intelligere;* et ejus intelligere est mensura et causa omnis alterius *esse* et omnis alterius intellectûs; et ipse est suum *esse* et *intelligere*. Unde sequitur quòd non solùm in ipso sit veritas, sed quòd ipse sit ipsa summa et prima Veritas.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu ejus est veritas.

Ad secundum dicendum, quòd verum intellectûs nostri est secundùm quòd conformatur suo principio, scilicet rebus à quibus cognitionem accipit; veritas etiam rerum est secundùm quòd conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc propriè loquendo non potest dici in veritate divina, nisi fortè secundùm quòd veritas appropriatur Filio qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dictâ loquamur non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam, sicut cùm dicitur : «Pater est à se quia non est ab alio.»

définition, à moins qu'on ne l'approprie au Fils qui procède du Père (1). On pourroit dire aussi que cette vérité est conforme à son principe, en ce sens que l'être de Dieu ne diffère pas de son essence.

3° Le non-être n'a point, non plus que les privations, la vérité par lui-même, mais seulement par la conception de l'esprit. Or la vérité des conceptions intellectuelles vient primitivement de Dieu. Ainsi cette proposition : « Il est vrai que l'homme pèche, » tire sa vérité de Dieu ; mais si l'on inféroit de là que le péché vient du souverain Etre, on concluroit du particulier au général, de l'accident à l'essence.

ARTICLE VI.

[N'y a-t-il qu'une seule vérité qui rende toutes les choses vraies?

Il paroît qu'il n'y a qu'une vérité qui rend toutes les choses vraies. 1° Saint Augustin dit, *De Trin*, XIV., 8 : « Dieu seul est plus grand que l'esprit humain. » Or la vérité est plus grande que l'esprit humain, car il ne juge pas la vérité, mais par la vérité. Donc la vérité est Dieu, donc il n'y a qu'une vérité.

2° Nous lisons dans saint Anselme, *De ver.*, XIV : « Ce que le temps est aux choses temporelles, la vérité l'est aux choses vraies. » Or il n'y a qu'un temps pour toutes les choses temporelles ; donc il n'y a non plus qu'une vérité pour toutes les choses vraies.

Mais le Prophète dit, *Ps.* XII, 4 : « Les vérités sont devenues moins nombreuses parmi les hommes. »

(1) Commentant ces paroles, I *Joan*, VI : « C'est l'Esprit qui rend témoignage que le Christ est la vérité, Bède dit : « Le Christ est la vérité parce qu'il est le vrai Fils de Dieu. » C'est dans ce sens que saint Jean écrit, VIII, 32 ; « La vérité vous délivrera. » — « Que devons-nous entendre ici par la vérité, dit saint Augustin, *Traité*, IV? Nous devons entendre le Fils unique de Dieu. »

Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, in quantum ejus *esse* non est ejus intellectui dissimile.

Ad tertium dicendum, quòd non ens et privationes non habent ex seipsis veritatem, sed solùm in apprehensione intellectûs. Omnis autem apprehensio intellectûs à Deo est. Unde quicquid est veritatis in hoc quod dico : « Istum fornicari est verum, » totum est à Deo ; sed si arguatur : « Ergo istum fornicari est à Deo, » est fallacia accidentis.

ARTICULUS VI.

Utrùm sit una sola veritas, secundùm quam omnia sunt vera.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd una sola sit veritas, secundùm quam omnia sunt vera. Quia secundùm Augustinum (lib. XIV *De Trin.*, cap. 8, et lib. XIV, cap. 1) : « Nihil est majus mente humanâ nisi Deus. » Sed veritas est major mente humanâ ; alioquin mens judicaret de veritate ; nunc autem omnia judicat secundùm veritatem, et non secundùm seipsam. Ergo non est alia veritas quàm Deus.

2. Præterea, Anselmus dicit in (2) lib. *De veritate* cap. XIV), quòd « sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. » Sed unum est tempus omnium temporalium : ergo una est veritas qua omnia vera sunt.

Sed contra est, quod in *Psal.* XI dicitur « Diminutæ sunt veritates à filiis hominum. »

(1) De his etiam, 1. 2, quæst. 95, art. 1, ad 3 ; ut et I, *Sent.*, dist. 19, quæst. 5, art. 2 ; e qu. 1, de verit., art. 4 et 8 ; et super *Psal.* II, col. 2.

(2) Sive in *Dialogo de veritate*, ut inscribitur passim propter duos inter se colloquentes ; ubi

(Conclusion. — Considérée dans la faculté de connoître, où elle existe avant d'exister dans les choses, la vérité se multiplie avec les intelligences ; mais quand on l'envisage dans les choses, il n'y a qu'une vérité première, qui communique sa nature à tous les êtres.)

Il faut dire ceci : La vérité est une sous un rapport et multiple sous un autre : deux mots vont mettre en lumière cette proposition. Quand un attribut s'affirme univoquement de plusieurs choses, la nature qu'il exprime se trouve dans toutes ces choses : tel est le qualificatif *animal*, pour toutes les espèces du genre qu'il constitue ; mais quand l'attribut s'énonce analogiquement (1), la nature exprimée ne se trouve que dans la chose qui a fourni la dénomination : tel est l'adjectif *sain* dit de l'animal, de l'urine et du médicament ; car la santé qui prête le dénominatif commun, existe essentiellement dans l'animal, mais le médicament et l'urine, qui en sont la cause et le signe, n'en renferment qu'une idée accessoire. Or nous avons dit que la vérité est primordialement dans l'intelligence, puis secondairement dans les choses. Si donc nous considérons la vérité sous le premier rapport, comme existant dans la faculté de connoître, elle se multiplie par la multiplicité des intelligences créées et par le nombre des choses qu'elles connoissent. C'est dans ce sens que la Glose (2), commentant ces paroles du Psalmiste : « Les vérités sont devenues moins nom-

(1) Nous l'avons déjà dit, les choses univoques ont le même nom et la même essence ; les choses analogues ont le même nom et les mêmes propriétés accidentelles, mais non la même essence. Voir la note plus haut, quest. XIII, art. 5, page 235.

(2) Trois docteurs du moyen âge, Walafrid Strabon, Anselme de Laon et Nicolas de Lyre, ont expliqué toute la Bible en se servant des ouvrages des saints Pères. Leurs commentaires, fondus en un seul, forment la Glose que saint Thomas cite si souvent. Cette Glose jouissait d'une grande autorité dans l'école et, pendant plus de six siècles, il n'y eut point d'ouvrage exégétique qui fût plus estimé.

(Conclusio. — Veritas relata ad intellectum, in quò priùs est quàm in rebus, multiplicatur secundùm intellectuum multiplicationem : relata verò ad res non nisi una est et prima, cujus ratione omnia vera dicuntur.)

Respondeo dicendum quòd quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera ; et quodammodo non. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd quando aliquid prædicatur univocè de multis, illud in quolibet eorum secundùm propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis : sed quando aliquid dicitur analogicè de multis, illud invenitur secundùm propriam rationem in uno eorum tantùm, à quo alia denominantur ; sicut *sanum* dicitur de animali, et urina, et medicina ; non quòd sanitas sit nisi in animali tantum ; sed à sanitate animalis denominatur medicina *sana*, in quantum est illius sanitatis effectiva ; et urina, in quantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina, neque in urina ; tamen in utroque est aliquid, per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem.

Dictum est autem quòd veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundùm quòd ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu secundùm propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, et in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita. Unde dicit Glosa super illud *Psal.* XI : « Diminutæ sunt veritates à filiis hominum »

plenius prope capitis finem : *Sicut tempus per se consideratum non dicitur tempus alicujus, sed cùm res quæ in illo sunt consideramus ; dicimus tempus hujus vel illius rei, ita summa veritas per se subsistens, nullius rei est ; sed cùm aliquid secundùm illam est, tunc dicitur ejus veritas.*

breuses, » dit : « Comme la face de l'homme produit plusieurs images dans une glace, de même la vérite divine enfante plusieurs vérités. » Mais si nous envisageons la vérité sous le premier point de vue, comme existant dans les choses par leur conformité avec l'entendement suprême, il n'y en a qu'une seule, qui donne naissance à toutes les autres, et qui communique sa similitude aux êtres dans la détermination de leur nature. Ainsi, bien que les choses aient plusieurs essences ou plusieurs formes, il n'existe pourtant qu'une vérité première, celle de l'entendement divin, qui donne à toutes les autres leur dénomination.

Je réponds aux arguments : 1° L'esprit ne juge pas des choses selon n'importe quelle vérité, mais il en juge d'après la vérité première, qui se reflète en lui comme dans un miroir par les premiers principes. La vérité première est donc plus grande que l'esprit humain. Il y a plus : la vérité créée le surpasse elle-même, non pas absolument, mais sous un rapport, comme forme qui lui donne sa perfection. On pourroit en dire autant de la science ; mais il est vrai qu'aucune chose subsistante n'est plus grande que l'âme raisonnable, si ce n'est Dieu seul.

2° Le mot de saint Anselme est exact ; mais il faut l'entendre de la vérité qui existe dans les choses par leurs rapports avec l'intelligence divine.

ARTICLE VII.

La vérité créée est-elle éternelle?

Il paroît que la vérité créée est éternelle. 1° Saint Augustin dit, *De lib. Arb.*, XI, 8 : L'idée du cercle et cette proposition : « Deux et trois

---

quòd « sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates (1). » Si verò loquamur de veritate secundùm quòd est in rebus, sic omnes sunt veræ unâ primâ veritate, cui unumquodque assimilatur secundùm suam entitatem. Et sic, licèt plures sint essentiæ vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectùs, secundùm quam omnes denominantur veræ.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima non secundùm quamcunque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundùm veritatem primam, in quantum resultat in ea sicut in speculo secundùm prima intelligibilia : unde sequitur quòd veritas prima sit major animâ. Et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major animâ, non simpliciter sed secundùm quid, in quantum est perfectio ejus, sicut etiam scientia posset dici major animâ; sed verum est quòd nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus.

Ad secundùm dicendum, quòd dictum Anselmi veritatem habet, secundùm quòd res dicuntur veræ per comparationem ad intellectum divinum

ARTICULUS VII.

Utrùm veritas creata sit æterna.

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus in lib. *De libero arbit.*, quòd nihil est magis æternum quam ratio circuli, et « duo et tria

(1) Colligitur ex Augustino in illum Psalmum, sic in sensum præsentem usurpante ; sicut et lib, I *Confess.*, cap. 20, *veritates* (et si non grammatico usu) pluraliter usurpat. Sed hoc de veritate fidelitatis intelligit Symmachus vertens αἱ πίστεις à voce *fidem* significante, ut significet fidelitatem inter homines defecisse. Sic et Theodoretus propter mutuam perfidiam (τὴν πρὸς ἀλλήλους ἀπιστίαν) hoc dici notat. Sed Chrysostomus propter virtutum veritatem adulteratam, etc.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 19, quæst. 5, art. 3; et quæst. de verit., art. 2.

font cinq, » sont éternelles. Or la vérité de ces choses est créée : dor la vérité créée est éternelle.

2° Ce qui est toujours est éternel. Or l'universel est partout et toujours : donc il est éternel ; donc le vrai l'est aussi, puisqu'il est éminemment universel.

3° Quand une chose est vraie dans le présent, il a toujours été vrai qu'elle seroit un jour Or les propositions énoncées au présent renferment, comme celles qui s'énoncent au futur, une vérité créée : donc il est des vérités créées qui sont éternelles.

4° Ce qui n'a ni commencement ni fin est éternel. Or la vérité des propositions n'a ni commencement ni fin. En effet, si nous donnons un commencement à cette vérité, il étoit vrai de dire qu'elle n'étoit pas avant qu'elle fût, et dès lors elle auroit existé avant d'avoir commencé ; et si nous disons qu'elle doit avoir une fin, il sera vrai qu'elle n'est point quand elle aura disparu, et dès lors elle existeroit après avoir cessé d'exister.

Mais nous avons prouvé, dans une discussion précédente, que Dieu seul est éternel.

(Conclusion. — La vérité créée n'est pas éternelle ; mais la vérité divine possède cette prérogative, parce qu'elle ne diffère pas de l'intelligence suprême, qui n'a ni commencement ni fin.)

Il faut dire ceci : La vérité des propositions n'est autre chose que la vérité de l'intelligence. En effet, les propositions sont dans la pensée ou dans la parole : dans la pensée, elles appartiennent à l'intelligence et sont vraies par elles-mêmes : dans la parole, elles sont vraies comme signes

---

esse quinque. » Sed horum veritas est veritas creata : ergo veritas creata est æterna.

2. Præterea, omne quod est semper, est æternum (1). Sed universalia sunt ubique et semper : ergo sunt æterna ; ergo et *verum* quod est maximè universale.

3. Præterea, id quod est verum in præsenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de præsenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro : ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. Præterea, omne quod caret principio et fine, est æternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine ; quia si veritas incœpit cùm ante non esset, verum erat veritatem non esse, et utique aliquâ veritate verum erat, et sic veritas erat antequam inciperet ; et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quòd sit postquàm desierit, verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas creata est æterna.

Sed contra est, quòd solus Deus est æternus, ut supra habitum est (qu. 10, art. 3).

(Conclusio. — Nulla creata veritas est æterna, sed sola veritas divini intellectûs, qui solus est æternus, et à quo ipsa ejus veritas indistincta est.)

Respondeo dicendum, quòd veritas enuntiabilium non est aliud quàm veritas intellectûs. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundùm autem quod est in intellectu, habet per se veritatem ; sed secundùm quòd est in voce, dicitur *verum enuntiabile*, secundùm quòd significat aliquam veritatem intellec-

(1) Tale aliquid quoad numerum indicatur lib. II, cap. 8, ubi et vocat *incorruptibilem numeri veritatem*, et ea de re copiosè disserit. Quoad circulum autem nihil expressè ibi, sed in *Soliloquiis veris*, lib. II, cap. 19, tom. 1, sic tantùm : *Sive figuræ geometricæ in veritate sive in eis veritas sit, intelligentiâ nostrâ eas contineri nemo ambigit, nec interire veritas potest, etc. Nisi fortè aliud sit linea quàm longitudo sine latitudine, et aliud circulus quàm linea circumducta undique ad medium æqualiter vergens.*

d'une vérité de l'intelligence, et non comme expression d'une vérité résidant en elles, dont elles seroient le sujet. Ainsi l'urine est dite *saine*, non pas qu'elle renferme la santé, mais parce qu'elle la signifie. Nous avons dit aussi, dans un article précédent, que la vérité de l'intelligence donne seule aux choses la qualification de vraies (1). Donc, si aucune intelligence n'étoit éternelle, aucune vérité ne le seroit non plus. Or l'intelligence divine possède seule cet attribut; elle le confère donc seule à la vérité. Au reste, il n'y a rien d'éternel hors de Dieu, parce que la vérité de son intelligence n'est autre chose que lui-même, comme nous l'avons démontré.

Je réponds aux arguments : 1° L'idée du cercle et cette vérité : « Deux et trois font cinq, » sont éternelles dans l'entendement divin. Voilà tout.

2° Une chose peut être partout et toujours de deux manières : positivement, quand elle possède la vertu de s'étendre à tous les lieux et à tous les temps, et voilà comment Dieu existe dans tous les points de l'espace et de la durée ; négativement, pour ainsi dire, quand elle ne renferme rien qui l'attache à tel ou tel temps ni à tel ou tel lieu : ainsi la matière première est une, non pas qu'elle ait comme l'homme une forme qui la constitue dans l'unité, mais parce qu'elle n'a aucune forme qui porte la distinction et la pluralité dans son sein. Pourquoi donc les choses universelles existent-elles partout et toujours ? Parce qu'elles sont dégagées, grâce à l'abstraction, de tout ce qui pourroit les attacher au temps et à l'espace. Suit-il de là qu'elles renferment l'éternité dans elles-mêmes? Non sans doute ; elles ne l'ont que dans l'intelligence divine.

3° Si les choses qui existent à cette heure étoient dans la catégorie des choses à venir avant qu'elles fussent, c'est qu'une cause étrangère assuroit l'existence qui devoit les produire à la lumière du jour. Supposez

(1) L'intelligence divine imprime aux choses naturelles le cachet de la vérité, et l'intelligence humaine l'imprime aux choses artificielles ; voilà ce que nous avons vu dans l'article 1.

---

tûs, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem, sicut in subjecto : sicut urina dicitur sana non à sanitate quæ in ipsa sit, sed à sanitate animalis quam significat. Similiter etiam supra dictum est, art. 4, quòd res denominantur veræ à veritate intellectûs. Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quòd aliquid aliud sit æternum quàm Deus, quia veritas intellectûs divini est ipse Deus, ut supra ostensum est (art. 5).

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio circuli, et *duo* et *tria esse quinque*, habent æternitatem in mente divina.

Ad secundum dicendum, quò « aliquid esse semper et ubique, » potest intelligi dupliciter: uno modo quia habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper; alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus; sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formæ, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus.

Ad tertium dicendum, quòd illud quo nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde sublatâ causâ

donc qu'on eût enlevé cette cause, leur futurition cessoit à l'instan même. Pourquoi donc a-t-il toujours été vrai que ces choses devoient être un jour? Parce qu'une cause perdurable, seule éternelle, les rendoit futures Eh bien, cette cause, c'est Dieu.

4° Puisque notre intelligence n'est pas éternelle, la vérité des propositions que nous formons ne renferme pas non plus cet attribut. Avant donc que cette vérité fût il n'étoit pas vrai de dire qu'elle existât, si ce n'est dans l'intelligence divine. Il est donc vrai de dire maintenant qu'elle n'étoit pas ; mais ce vrai-là n'a d'existence que dans notre esprit, il ne trouve aucune réalité dans les choses. En effet, il repose sur un non-être, et le non-être n'a pas la vérité par lui-même, mais par la conception de l'intelligence. Si donc il est vrai de dire que la vérité n'existoit pas avant qu'elle fût, c'est que nous concevons sa non-existence comme antérieure à son existence (1).

ARTICLE VIII.

La vérité est-elle immuable?

Il paroît que la vérité est immuable. 1° Saint Augustin dit, *De lib. Arb*, II, 12 : « La vérité n'est point semblable à notre esprit ; car, autrement, elle changeroit comme nous. »

2° Ce qui survit à tout changement est immuable : ainsi la matière

(1) La pensée de notre saint auteur est aussi profonde qu'elle est subtile ; tâchons de la bien comprendre. Cette proposition : « Il est vrai que la vérité n'étoit pas avant qu'elle fût, » renferme pour ainsi dire deux vérités : la vérite dont on affirme qu'elle n'existoit pas ; puis la vérité qu'énoncent ces mots : « Il est vrai de dire »

Or la première de ces vérités n'a pas existé dans les siècles éternels ; bien plus, elle n'a jamais eu l'existence, car on la nie de la manière la plus formelle ; ensuite la seconde n'a pas non plus l'éternité pour partage, car elle doit le jour à notre parole.

---

non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur quòd ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura : quæ quidem causa solus Deus est.

Ad quartum dicendum, quòd quia intellectus noster non est æternus, nec (1) veritas enuntiabilium quæ à nobis formantur, est æterna, sed quandoque incœpit. Et antequam hujusmodi veritas esset, non erat verum dicere, veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solo veritas est æterna. Sed nunc verum est dicere, veritatem illam tunc non fuisse : quod quidem non est verum, nisi veritate quæ nunc est in intellectu nostro ; non autem per aliquam veritatem ex parte rei. Quia ista est veritas de non ente : *non ens* autem non habet ex seut sit verum, sed solum modo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde in tantum est verum dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus *non esse* ipsius ut præcedens *esse* ejus.

ARTICULUS VIII.

Utrùm veritas sit immutabilis.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus in lib. II, *De libero arbit.*, cap. 12, quòd veritas non est æqualis menti, quia esset mu- «tabilis sicut et mens. »

2. Præterea, id quod remanet post omnem

(1) Ut illativa particula, seu illativo sensu accipitur illud *nec*, non per continuatam constructionem tantùm ; quasi planiùs diceretur : *Dicendum quod veritas enuntiabilium non est æterna quia nec intellectus est æternus.*

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 19, qu. 5, art. 3 ; et qu. 1, de verit., art. 6.

première est incorruptible, parce qu'elle reste après toute corruption. Or la vérité survit à tous les changements ; car il est toujours vrai de dire, par exemple : « Telle ou telle chose est ou n'est pas. » Donc la vérité est immuable.

3° Si la vérité des propositions changeoit, elle changeroit surtout avec les changements des choses ; mais elle reste immuable au milieu de toutes les vicissitudes qui s'opèrent autour d'elle. En effet, la vérité, d'après saint Anselme, est une certaine rectitude qui fait que les choses remplissent les desseins de Dieu. Eh bien, cette énonciation : « Socrate est assis, » doit signifier dans le dessein de Dieu que le personnage représenté par le sujet du verbe est sur son séant, et voilà précisément ce qu'elle exprime, alors même qu'il est debout. Donc la vérité des propositions ne change d'aucune manière.

4° La même cause produit toujours le même effet. Or ces trois propositions : « Socrate est, a été et sera assis, » ont la même cause ; donc elles signifient la même chose. Mais une de ces propositions est nécessairement vraie ; donc elles le sont toutes les trois, puisqu'elles renferment la même signification ; donc elles sont toujours vraies, puisqu'elles contiennent les trois parties de la durée ; donc la vérité est immuable.

Mais le Prophète royal dit, *Ps.* XI, 1 : « Les vérités sont amoindries parmi les hommes. »

(Conclusion. — La vérité de l'intelligence divine est immuable ; la vérité de notre intelligence est muable, parce que nous changeons nous-mêmes d'opinions ; enfin la vérité des choses naturelles est immuable.)

Il faut dire ceci : La vérité est, comme nous l'avons vu, primordiale-

---

mutationem, est immutabile; sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem; quia post omnem mutationem verum est dicere, *esse* vel *non esse*. Ergo veritas est immutabilis.

3. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maximè mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur ; veritas enim secundùm Anselmum, *in Dialog. de verit.*, est rectitudo quædam, in quantum aliquid « implet id quod est de ipso in mente divina (1). » Hæc autem propositio : « Socrates sedet, » accipit à mente divina ut significet Socratem sedere, quod significat etiam eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Præterea, ubi est eadem causa, est et idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum : « Socrates sedet, sedebit, et sedit ; » ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum ; ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet; et eadem ratione veritas cujuslibet alterius propositionis.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* XI : « Diminutæ sunt veritates à filiis hominum (2). »

(Conclusio. — Sola divini intellectûs veritas immutabilis est; nostri verò, mutabilis; in quo est opinionum alternatio, et quem res multæ latent; veritas autem rerum naturalium immutabilis est.

Respondeo dicendum, quòd (sicut suprà dictum est) veritas propriè est in solo intellectu ; res autem dicuntur veræ à veritate quæ est in

(1) Ex cap. 5 colligitur, ubi scilicet ait quòd *si veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentiâ, quia hoc sunt quod sunt in summâ veritate, certum est veritatem rerum esse rectitudinem, etc.* Ut et cap. 11, 12, 14, tale aliquid indicatur.

(2) Jam notatum est supra de veritate fidelitatis intelligi, vel de veracitate quâdam quâ sic loquitur quisque ut sentit : Unde mox ibi subjungitur : *Vana loquuti sunt unusquisque ad proximum suum, etc.*

ment dans l'intelligence et secondairement dans les choses, de manière que les choses sont vraies par la vérité de l'intelligence. C'est donc là qu'il faut chercher la nature de la vérité, c'est dans l'intelligence qu'il faut trouver sa mutabilité ou son immutabilité. Qu'est-ce donc que la vérité de l'intelligence? C'est la conformité de la connoissance avec les choses connues. Or cette conformité change, comme tout rapport, comme toute ressemblance, par le changement d'un de ses termes, c'est à-dire de deux manières : quand l'intelligence adopte une autre opinion et que la chose reste la même, ou quand la chose devient autre et que l'intelligence conserve la même opinion. Si donc il existoit une intelligence qui ne pût changer de sentiment, ou qui connût toute chose au commencement, à la fin et toujours, la vérité seroit immuable en elle. Or telle est l'intelligence divine; donc la vérité qui lui est propre est immuable. La vérité de notre intelligence n'a pas la même prérogative : elle subit l'empire de la variation, non pas qu'elle change elle-même, mais parce que nous changeons en tombant du vrai dans le faux; c'est ainsi que les formes sont muables (1). Concluons donc que la vérité de l'intelligence divine, vérité qui donne aux choses naturelles la qualification de *vraies*, ne suit point la loi du changement.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle, dans l'objection, de la vérité divine.

2° Le vrai et l'être, s'impliquant par une corrélation nécessaire, échangent leurs prérogatives. Puis donc que l'être n'est point sujet à la corruption en lui-même, essentiellement, mais par accident, dans tel ou

(1) La bonté et la blancheur, par exemple, ne changent pas en elles-mêmes, puisqu'elles sont toujours la blancheur et la bonté; mais elles changent dans leur sujet, puisque telle ou telle chose cesse d'être bonne, et tel ou tel objet d'être blanc.

---

aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cujus quidem veritas in hoc consistit quòd habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi: unde uno modo variatur veritas ex parte intellectûs, ex eo quòd de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit : alio modo, si opinione eadem manente res mutetur; et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet (quæst. 12, art. 13.) Unde veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectûs nostri mutabilis est [illegible], non quòd ipsa sit subjectum mutationis, sed in quantum intellectûs noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formæ *mutabiles* dici possunt. Veritas autem intellectûs divini est, secundùm quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

Ad primùm ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de veritate divinâ.

Ad secundùm dicendum, quòd *verum* et *ens* sunt convertibilia. Unde sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, in quantum hoc vel illud ens corrumpitur vel

(1) Huc pertinere potest, quòd *veritas Domini manere in æternum* dicitur *Psal.* CXVI, vers 2. Etsi ad veritatem promissionum Dei refert specialiter Augustinus : alibi autem absolutè immutabilem, ac æternam proinde, vocat Hinc. VII *Confess.*, cap. 10 : *Qui novit veritatem novit lucem tuam ; et qui novit eam, novit æternitatem, charitas novit eam : O æterna veritas ! vera charitas ! chara æternitas !*

tel être particulier : ainsi la vérité ne change point radicalement, de manière qu'il ne reste plus aucune vérité ; mais elle change accidentellement, partiellement, de manière que telle ou telle vérité cesse d'exister.

3° Non-seulement les propositions sont vraies, comme les autres choses, en tant qu'elles sont conformes aux idées de Dieu, qu'elles remplissent les vues de la Providence ; mais elles sont encore vraies d'une manière spéciale, en tant qu'elles expriment la vérité de l'intelligence. Or cette vérité consiste, répétons-le, dans la conformité de la connoissance avec la chose connue. Détruisez donc ce rapport, cette similitude, cette conformité : vous détruisez du même coup la vérité de l'intelligence, et par suite nécessaire la vérité de la proposition. Ainsi l'énonciation : « Socrate est assis, » renferme une double vérité tant que ce personnage est sur son siége : d'abord une vérité réelle, parce qu'elle est composée d'éléments conformes aux vues de Dieu ; ensuite une vérité de signification, parce qu'elle énonce une opinion fondée sur un fait existant ; mais lorsque les circonstances changent, que Socrate se lève et quitte son siége, la proposition perd la seconde vérité et ne conserve que la première.

4° La vérité de cette proposition : « Socrate est assis, » trouve sa cause dans la posture du philosophe, nous l'accordons ; mais cette posture n'est pas la même pendant qu'il est assis, après qu'il l'a été et avant qu'il le soit. Puis donc que cette cause change, elle produit des vérités différentes qui s'expriment au présent, au passé et au futur. Ainsi, de ce que l'une de ces propositions est vraie dans une circonstance donnée, il ne s'ensuit pas qu'elle le soit toujours, invariablement.

---

generatur, ut dicitur in primo *Physic.* (text. 76, vel cap. 9), ita veritas mutatur, non quòd nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ priùs erat.

Ad tertium dicendum, quòd propositio non solùm habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, in quantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino ; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat veritatem intellectûs et rei : quâ subtractâ mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio : « Socrates sedet, » eo sedente vera est : et « veritate rei, » in quantum est quædam vox significativa : et « veritate significationis, » in quantum significat opinionem veram ; Socrate verò surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad quartum dicendum, quòd sessio Socratis, quæ est causa veritatis hujus propositionis : « Socrates sedet, » non eodem modo se habet, dum Socrates sedet, et postquam sederit, et antequam sederet. Unde et veritas ab hac causa diversimode se habet, et diversimode significatur propositionibus de præsenti, præterito, et futuro. Unde non sequitur, licèt altera trium propositionum sit vera, quòd eadem veritas invariabilis maneat.

QUESTION XVII.

De la fausseté.

Nous devons parler maintenant de la fausseté.

Quatre questions se présentent sur ce sujet : 1° La fausseté est-elle dans les choses ? 2° Est-elle dans les sens ? 3° Est-elle dans l'intelligence ? 4° Est-elle contraire à la vérité(1) ?

ARTICLE I.

La fausseté est-elle dans les choses?

Il paroît que la fausseté n'est pas dans les choses. 1° Saint Augustin dit, *Solil.*, II, 8 : « Si le vrai est ce qui est, il s'ensuit que le faux n'est nulle part. »

2° *Faux* vient de *fallere*, tromper. Or les choses ne trompent pas, comme le dit encore saint Augustin, puisqu'elles ne montrent de leur être que les apparences Donc le faux n'est pas dans les choses.

3° Les choses sont vraies, nous l'avons vu plus haut, quand elles ressemblent à l'intelligence divine. Or toutes les choses ressemblent, en tant qu'êtres, à Dieu lui-même. Donc toutes les choses sont vraies ; donc le faux n'est pas dans les choses.

4° D'une autre part, saint Augustin dit, *De ver. Rel.*, XXXIV ; « Tout

(1) Saint Thomas va traiter, comme on le voit, toutes les questions qui se rattachent à la certitude, de la fausseté des choses, du rapport des sens, de l'infaillibilité de la raison, voire même de l'évidence. Cette discussion pourra bien offrir quelque difficulté ; mais elle mérite, par

---

QUÆSTIO XVII.

De falsitate, in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de falsitate.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm falsitas sit in rebus. 2° Utrùm sit in sensu. 3° Utrùm sit in intellectu 4° De oppositione veri et falsi.

ARTICULUS I.

Utrùm falsitas sit in rebus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus in libro II *Soliloq.*, cap. 8 : « Si verum est id quod est, falsum non esse uspiam, concludetur, quovis repugnante. »

2. Præterea, *Falsum* dicitur à fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in lib. *De vera Relig.*, cap. 33, quia non ostendunt aliud quàm suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea, *Verum* dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut supra dictum est (qu. 16, art. 1). Sed quælibet res in quantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est absque falsitate; ergo sic nulla res est falsa.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *De vera Relig.* (2) quòd « omne corpus verum corpus est et falsa unitas, quia imitatur uni-

(1) De his etiam supra, qu. 16, art. 1 et 2; ut et I, *Sent.*, dist. 19, qu. 5, art. 1 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 60; et qu. 1, de verit., art. 10; et in lib. III *Periherm.*

(2) Ut videre est cap. 34, pleniùs quàm hic : nempe quòd falsa unitas est : quia *nec summè unum, nec in tantùm imitans unitatem vel unum ut impleat* (id est ut omnem ejus perfectionem contineat), *licèt nec ipsum corpus esset, nisi utcunque unum esset.*

corps est un vrai corps, mais une fausse unité, parce qu'il en a l'apparence sans en avoir la nature. » Or toutes les choses ont l'apparence de la vérité divine, mais n'en ont point la rectitude suprême ; donc il y a fausseté dans toutes les choses (1).

(Conclusion. — Les choses qui se rapportent à l'intelligence divine ne sont pas fausses absolument, si ce n'est peut-être dans le domaine de la liberté qui peut se soustraire à l'ordre universel ; mais les choses qui se rapportent à notre intelligence peuvent être fausses relativement, par expression et par causalité.)

Il faut dire ceci : Comme le vrai et le faux sont opposés et que les contraires se rencontrent sur le même terrain (2), le faux se trouve là où nous avons trouvé le vrai. Le faux réside donc primitivement dans l'intelligence, puis secondairement dans les choses, par les rapports qu'elles ont avec cette faculté de l'âme. Et comme les êtres reçoivent leur dénomination absolue de leurs propriétés essentielles, et leur dénomination relative de leurs propriétés accidentelles, les choses sont dites fausses absolument par leurs rapports avec l'intelligence dont elles dépendent dans leur être, et fausses relativement par leurs rapports avec l'intelligence dont elles dépendent dans leur connoissance. Or les choses naturelles dépendent dans leur être de l'intelligence divine, et les choses artificielles de l'intelligence humaine. D'après cela, les choses artificielles sont fausses en elles-mêmes, absolument, quand elles n'ont point la forme prescrite par l'idée qui leur sert de type ou par l'art : ainsi un palais est

l'importance du sujet, d'être approfondie. On a inventé dans ce siècle un nouveau critère de certitude, le sens commun, que quelques écrivains s'efforcent de rajeunir sous le nom de *tradition humaine*. On peut voir dès ce moment que notre saint auteur n'en dit pas un mot.

(1) Lorsque le sujet fournit matière à deux sortes d'objection, saint Thomas les expose les unes après les autres, ainsi dans cet article il a d'abord objecté que le faux n'est pas dans les choses ; maintenant il objecte que toutes les choses sont fausses. Le raisonnement qui précède la *Conclusion* n'établit donc pas toujours le vrai sens de la thèse ; mais il renferme quelquefois une nouvelle objection.

(2) Dans le même genre ou dans la même espèce, dit le Philosophe : ainsi le vice et la vertu sont dans la volonté, la maladie et la santé dans l'animal, le noir et le blanc dans les corps ou dans les couleurs.

---

tem, et non est unitas. » Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, et ab ea deficit : ergo in omnibus est falsitas.

(Conclusio. — In rebus ad divinum intellectum relatis non est falsitas simpliciter, nisi fortè in voluntariis, in quorum potestate est subducere se à regula divina ; in rebus verò ad nostrum intellectum relatis est secundùm quid falsitas, et significative, et causaliter.)

Respondeo dicendum, quòd cùm *verum* et *falsum* opponantur, opposita autem sint circa idem, necesse est ut ibi priùs quæratur falsitas, ubi primò veritas invenitur, hoc est in intellectu, in rebus autem neque veritas neque falsitas est nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundùm id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur ; secundùm autem id quod convenit per accidens, non nominatur nisi secundùm quid, res quidem simpliciter *falsa* dici posset per comparationem ad intellectum à quo dependet, cui comparatur per se, in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici *falsa* nisi secundùm quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales *falsæ* simpliciter et secundùm se, in quantum deficiunt à forma artis ;

faux, quand il blesse les lois de l'architecture. Mais les choses naturelles ne sont point fausses par leurs rapports avec l'intelligence divine, car elles n'arrivent que selon ses desseins providentiels ; les agents libres peuvent seuls se soustraire à l'ordre universel, et c'est dans leur révolte et leur déviation que consiste le mal de la coulpe ou la réité ; le péché est appelé *mensonge* et *fausseté* dans l'Ecriture, comme dans ce passage *Ps.* IV, 3 : « Pourquoi aimez-vous la vanité et cherchez-vous le mensonge ?» et l'Esprit-Saint donne à la vertu le nom de *vérité*, par exemple en saint *Jean*, III, 21 : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière. »

Mais comme les choses naturelles se rapportent accidentellement à notre intelligence, si elles ne sont point fausses absolument, elles peuvent l'être relativement de deux manières : par expression et par causalité. Une chose est fausse par expression, c'est-à-dire par la fausseté qui est dans l'intelligence ou dans le discours, quand on y prête des attributs qu'elle ne possède pas, comme dans ces deux exemples d'Aristote et de saint Augustin : « Le diamètre est mensurable. » et « un vrai tragédien est un faux Hector. » Ensuite une chose est fausse par causalité, quand elle tend à tromper l'esprit qui l'observe. Comme nous sommes portés naturellement à juger dans l'ordre physique d'après les apparences des choses, parce que nos connoissances prennent leur origine dans les sens,

---

unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis (1). Sic autem in rebus dependentibus à Deo falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cùm quicquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectûs procedat; nisi fortè in voluntariis agentibus tantùm, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectûs : in quo malum culpæ consistit, secundùm quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur in Scripturis, secundùm illud *Psal.* IV : « Ut quid diligitis vanitatem et quæritis mendacium (2)? » sicut per oppositum, operatio virtuosa, *veritas vitæ* nominatur, in quantum subditur ordini divini intellectûs; sicut dicitur *Joan.* III : « Qui facit veritatem, venit ad lucem. »

Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici *falsæ* non simpliciter, sed secundùm quid, et hoc dupliciter. Uno modo secundùm rationem significati; ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso (3); secundùm quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei non inest : sicut si dicamus diametrum esse commensurabilem, ut dicit Philosophus in V *Metaph.*, et sicut dicit Augustinus in lib. *Soliloq.*, quòd « verus tragœdus est falsus Hector : » sicut è contrario potest unumquodque dici verum, secundùm id quod competit ei. Alio modo per modum causæ; et sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exterius apparent, de rebus judicare, eò quòd nostra cognitio à sensu ortum habet, qui primò et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quæ

(1) Sic *Ethic.*, VI, cap. 4, græco-lat. juxta finem, et in antiquis item cap. 4, circa medium, ars dicitur *habitus cum ratione verâ effectivus*, et contrarium artis *cum ratione falsâ*.

(2) Quod ad improbam quoque vitam (τὸν ἐν πονηρίᾳ βίον) Chrysostomus ibidem refert : sed Augustinus ad amorem temporalium non dissimili sensu.

(3) Contra id quod inscitè putabat Antisthenes nonnisi unum enuntiari posse propriè de re unâ : ex quo consequens erat vix unquam dici falsum ut Philosophus infert ibi. Quod autem subjungitur ex V *Metaph.*, ac reponendum ut hic ex text. 35 et manuscripto uno S. Thomæ, alia malè habent *falsum incommensurabile;* ut et impressa passim *falsum commensurabile*. Sed sequentes deinde appendices ex veris Augustinus *Soliloquiis*, lib. II, cap. 6 et cap. 10 desumuntur, ut tomo 1 videre est. Pro amativo demùm falsarum opinionum vel locutionum paulò infra-

nous appelons faux les objets qui ressemblent à d'autres extérieurement sans en avoir la nature : ainsi le fiel est du miel faux et l'étain est de l'argent faux. C'est dans ce sens que saint Augustin dit, *Sol.*, II, 6 : « Ces objets-là sont faux, qui paroissent vrais sans l'être réellement ; » et le Philosophe, *Mét.* V, 34 : « Le faux, c'est ce qui ne se montre pas tel qu'il est ou ce qu'il est. » Nous qualifions par le même attributif l'homme qui aime les paradoxes et les opinions fausses : l'homme qui aime ces parodies de la vérité, disje, et non pas qui peut les inventer; car autrement, nous devrions, comme le remarque Aristote, ranger les sages et les savants dans la catégorie que nous signalons.

Je réponds aux arguments : 1° Les choses sont, relativement à l'intelligence, vraies dans ce qu'elles sont et fausses dans ce qu'elles ne sont pas; et voilà comment un vrai tragédien, pour revenir au mot de l'évêque d'Hippone, est un faux Hector. Les choses qui sont renferment donc un certain non-être et partant un principe de fausseté.

2° Les choses ne trompent point par elles-mêmes, mais par accident : elles peuvent donner naissance à la fausseté, en dénonçant par les apparences des propriétés qu'elles ne possèdent pas réellement.

3° Les choses ne sont pas fausses à l'égard de la science divine, absolument ; mais elles le sont à l'endroit de notre intelligence, relativement.

4° Quant à ce qu'on objecte dans le sens opposé, je réponds ceci : Lorsqu'une chose ressemble à une autre chose sans en avoir la nature ou les attributs, elle n'est point fausse par cela même ; elle l'est seulement quand elle peut faire naître une opinion erronée. Il ne suffit donc pas, pour qu'une chose soit fausse, qu'elle dénonce par les apparences des propriétés qu'elle n'a point ; il faut que ces apparences puissent induire en erreur, sinon tous les esprits, du moins le plus grand nombre.

---

in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse *falsa* secundùm illas res; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundùm hoc dicit Augustinus in lib. *Soliloq.*, quòd eas *res falsas* nominamus quæ similia veris apprehendimus: et Philosophus dicit in V *Metaph.*, ubi supra, quòd « falsa dicuntur quæcunque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. » Et per hunc modum etiam dicitur *homo falsus*, in quantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum ; non autem ex hoc quòd potest eas confingere, quia sic etiam sapientes et scientes *falsi* dicerentur, ut dicitur in V *Metaph.*

Ad primum ergo dicendum, quòd res comparata ad intellectum, secundùm id quod est dicitur *vera* ; secundùm id quod non est, dicitur *falsa* : unde « verus tragœdus est falsus Hector, » ut dicitur secundo *Soliloquiorum*. Sicut igitur in his quæ sunt invenitur quoddam *non esse*, ita in his quæ sunt invenitur quædam ratio falsitatis.

Ad secundum dicendum, quòd res per se non fallunt, sed per accidens : dant enim occasionem falsitatis, eo quòd similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum, quòd per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsæ (quod esset eas esse falsas simpliciter), sed per comparationem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundùm quid.

Ad quartum, quod in oppositum objicitur, dicendum quòd similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi in quantum præstat occasionem falsæ opinionis unde non ubicunque est similitudo, dicitur res *falsa*; sed ubicunque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicunque, sed ut in pluribus.

ARTICLE II.

La fausseté est-elle dans les sens?

Il paroît que la fausseté n'est pas dans les sens. 1° Saint Augustin dit, *De ver. Rel.*, XXXIII : « Si les sens corporels nous annoncent les impressions qu'ils éprouvent, je ne vois pas ce que nous pourrions exiger de plus. » Donc les sens ne nous trompent pas ; donc ils ne renferment pas la fausseté.

2° Nous lisons pareillement dans Aristote, *Mét.*, IV, 24 : « La fausseté n'est pas propre aux sens, mais à l'imagination. »

3° Le faux, non plus que le vrai, n'est pas dans les idées simples, mais dans les idées composées (1). Or les sens ne composent ni ne divisent les idées : donc le faux n'est pas dans les sens.

Mais saint Augustin dit, *Sol.*, II, 6 : « Les sens nous trompent par de séduisantes apparences. »

(Conclusion. — Comme les sens perçoivent immédiatement les sensibles propres et médiatement les sensibles communs, ils ne trompent dans cette première catégorie des choses que par le défaut des organes, mais ils trompent par eux-mêmes dans la seconde.)

Il faut dire ceci : La fausseté est dans les sens de la même manière que la vérité. Comment donc la vérité est-elle dans les sens? Nous l'avons dit précédemment : elle y est, non comme objet connu, mais comme perception vraie, quand la vue, l'ouïe, par exemple, saisissent les choses

(1) Les idées simples ou incomplexes représentent la substance des choses et s'expriment par un substantif, comme pierre, maison, cheval ; les idées composées ou complexes représentent les substances avec leurs modes et s'énoncent par le substantif et l'adjectif, comme pierre ronde, maison vaste, cheval vigoureux. Les idées simples sont fournies par la perception ; les idées composées par la comparaison, par le jugement, par le raisonnement.

ARTICULUS II.

Utrùm in sensu sit falsitas.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus in lib. *De vera religione*, cap. 33 : « Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro : et sic, videtur quòd ex sensibus non fallamur; et sic, falsitas in sensu non est.

2. Præterea, Philosophus dicit IV *Metaph.* (cap. 15), quòd « falsitas non est propria sensui, sed phantasiæ. »

3. Præterea in incomplexis non est verum nec falsum, sed solùm in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum : ergo in sensu non est falsitas.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. II *Soliloq.* : « Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli. »

(Conclusio. — Sensus cùm in proprium sensibile per se primò feratur, in communia autem per accidens et non per se primò; respectu proprii sensibilis nunquam falsus est, nisi ex organi indispositione; aliorum sensibilium verò nonnunquam falsus est.)

Respondeo dicendum, quòd falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut suprà dictum est (qu. 16, art. 2); quod quidem contingit ex hoc quòd apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc

(1) De his etiam qu. 1, de verit., art. 10 ; ut et lib. III *Periherm* vel *De interpretatione*.

telles qu'elles sont (1). La fausseté est donc dans les sens lorsqu'ils perçoivent les choses autrement qu'elles ne sont. Or les sens perçoivent les choses selon qu'ils renferment leurs similitudes, et ils peuvent les renfermer de trois manières. D'abord, immédiatement et par elles-mêmes, comme la vue a la similitude des couleurs et des sensibles propres; ensuite par elles-mêmes, mais non pas immédiatement, ainsi que la vue a la similitude de l'étendue, des figures et des sensibles communs; enfin par accident, non par elles-mêmes ni immédiatement, et c'est de cette manière que la vue a, par les apparences extérieures qui le signalent, la similitude de l'homme et des sensibles accidentels (2).

Cela posé, les sens ne trompent, à l'égard des sensibles propres, que d'une manière accidentelle et dans de rares exceptions, lorsque la lésion des organes ne leur permet pas de recevoir convenablement l'image ou la forme des choses; car toutes nos sensations peuvent, sous l'influence d'un désordre plus ou moins grave dans notre partie physique, altérer et trahir les impressions que font sur nous les objets extérieurs; et c'est ainsi que dans la maladie, grâce à la corruption des humeurs, nous trouvons amer ce qui est doux. A l'égard des sensibles communs et des sensibles accidentels, les sens peuvent nous tromper d'eux-mêmes, sans influence étrangère, dans leur état normal, et pourquoi? Parce qu'ils ne tombent pas directement sur les objets qu'ils doivent nous faire connoître, mais sur les apparences qu'ils revêtent accidentellement.

Je réponds aux arguments : 1° Eprouver des impressions, qu'est-ce

(1) Saint Thomas nous a dit dans la question XIV, art. 2, que les sens ont bien l'image des choses extérieures, mais qu'ils ne connoissent pas la ressemblance qui existe entre cette image et son objet.

(2) Les choses se divisent donc, relativement aux sens, en trois catégories : les sensibles propres, les sensibles communs et les sensibles accidentels.

Les sensibles propres sont les choses qui se rapportent directement à un sens particulier : telles sont les couleurs pour la vue, les sons pour l'ouïe, les odeurs pour l'odorat, les saveurs pour le goût.

Les sensibles communs sont les choses qui se rapportent indifféremment à tous les sens : tels sont les corps qui peuvent être vus, entendus, flairés, savourés, touchés.

Enfin les sensibles accidentels sont les choses qui ne tombent sous les sens que par leurs

---

quòd apprehendit vel judicat res aliter quàm sint. Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter : uno modo, primò et per se; sicut in visu est similitudo colorum et aliorum propriorum sensibilium : alio modo per se, sed non primò : sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis et aliorum communium sensibilium : tertio modo, nec primò, nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum nunc colorato accidit esse hominem.

Et ideo circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens et in paucioribus; ex eo scilicet quòd propter indispositionem organi, non convenienter recipit formam sensibilem; sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est, quòd propter corruptionem linguæ infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus verò communibus et per accidens potest esse falsum judicium sensûs etiam sensu rectè disposito; quia sensus non directè fertur ad illa, sed per accidens (vel ex consequenti), in quantum fertur ad alia.

Ad primum ergo dicendum, quòd sensum af-

sinon sentir? Lors donc que les sens nous annoncent leurs impressions, nous pouvons en conclure avec certitude que nous sentons; mais si les impressions qu'ils nous transmettent sont fausses, ils nous trompent en nous révélant les choses autrement qu'elles ne sont. Nous sommes donc trompés par les sens, non à l'égard de la sensation, mais sur la nature des choses.

2° « La fausseté n'est pas propre aux sens, » qu'est-ce à dire? Que les sens ne trompent pas à l'égard des sensibles propres; c'est si bien là la doctrine du Stagyrite, qu'une autre version porte : « Les sens ne sont pas faux relativement aux objets qui leur sont propres. » Quant à l'imagination, elle trompe le jugement en lui présentant la similitude de choses qui n'exsistent pas, de telle sorte que l'esprit s'attache à de vaines apparences comme à des objets réels. Il en est de même, ainsi que le dit encore le Philosophe, des ombres, des fantômes et des songes, qui nous offrent des images sans réalité.

3° Cet argument prouve que les sens ne connoissent point la fausseté qui est en eux; voilà tout.

ARTICLE III.

La fausseté est-elle dans l'intelligence?

Il paroît que la fausseté n'est pas dans l'intelligence. 1° Saint Augustin dit, liv. des LXXXII, *Quæst.* q. 32 : « Celui qui tombe dans l'erreur, ne connoît pas la chose sur laquelle il se trompe. » Or qu'est-ce que la

propriétés accessoires ; tel est l'homme à l'égard de la vue, car c'est par accident qu'il a telle ou telle couleur.

Les termes techniques qu'on vient d'expliquer abrégent le discours : il faut s'y habituer.

---

fici, est ipsum ejus *sentire*. Unde per hoc quòd sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur quòd non decipiamur in judicio, quo judicamus nos sentire aliquid : sed ex eo quòd sensus aliter afficitur interdum quàm res sit, sequitur quòd nuntiet nobis aliquando rem aliter quàm sit. Ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum *sentire*.

Ad secundum dicendum, quòd falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum ; unde in alia translatione planius dicitur quòd « sensus proprii sensibilis falsus non est (1); phantasiæ autem attribuitur falsitas, quia repræsentat similitudinem rei etiam absentis : unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam Philosophus in V *Metaph.* (text. 34, sive cap. 29), dicit quòd umbræ et picturæ et somnia dicuntur *falsa*, in quantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit quòd falsitas non sit in sensu, sicut in cognoscente verum et falsum.

ARTICULUS III.

Utrùm falsitas sit in intellectu.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.* q. 32 : « Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. » Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione se-

(1) Ex græca phrasi, οὐδ' αἴθησις ψεύδης τοῦ ἰδίου ἐστιν, quæ tranferri aliter non debuit : Nec translatio vetus habet nisi quòd *sensus proprii non est falsus, et phantasia non est idem sensui;* ut apud S. Thomam, lect. 18, videre est.

(2) De his etiam qu. 1, de verit., art. 12; ut et I, *Sent.*, dist. 19, qu. 5, art. 1, ad 7; et *Cont. Gent.*, lib. III. cap. 108, § 4.

fausseté, si ce n'est une connoissance qui nous éloigne de la vérité? Donc la fausseté n'est pas dans l'intelligence.

2° Nous lisons dans Aristote, *De Animâ*, III, 51 : « L'intelligence est toujours droite. » Donc, etc.

Mais le même philosophe dit, *Ibid.*, III, 21 : « Où il y a composition d'idées (1), là se trouvent le vrai et le faux.» Or la composition des idées est dans l'intelligence. Donc l'intelligence renferme le vrai et le faux.

(Conclusion. — La fausseté n'est qu'accidentellement dans l'intelligence qui conçoit l'essence des choses, mais elle est simplement dans l'intelligence qui compose et divise les idées.)

Il faut dire ceci : Comme les choses ont l'être par leur forme propre, ainsi l'intelligence a la connoissance par la similitude de l'objet connu. Et de même que les choses ne peuvent varier dans l'être qu'implique leur forme, mais seulement dans les propriétés accidentelles qui l'accompagnent (l'homme peut ne pas avoir deux pieds, mais il a nécessairement ce qui constitue sa nature : de même l'intelligence ne peut faillir dans la connoissance des choses qui l'informent par leur similitude, mais dans le jugement des propriétés accessoires qui s'y rattachent; ainsi la vue perçoit infailliblement les sensibles propres, mais elle peut se tromper sur les sensibles communs et sur les sensibles accidentels. Or l'intelligence est informée par la similitude des essences, comme les sens le sont par la similitude des sensibles propres; elle ne peut done errer dans cet

(1) L'original porte : *Compositio intellectuum.*

Le dernier mot, *intellectuum*, est la traduction littérale de νοημάτων, ce qui est dans l'esprit, pensée, concept, idées. C'est le contenant pour le contenu.

Ensuite *composer* les idées, c'est les associer à l'aide de la copule dans les propositions, en affirmant l'attribut du sujet. Nous avons déjà dit cela plus d'une fois.

---

cundùm quòd per eam fallimur : ergo in intellectu non est falsitas.

2. Præterea, Philosophus dicit in III, *de Anima* (1), quòd «intellectus semper est rectus.» Non ergo in intellectu est falsitas.

Sed contra est, quod dicitur in III, *de Animâ*, quòd « ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est. » Sed compositio intellectuum est in intellectu : ergo verum et falsum est in intellectu.

(Conclusio. — In intellectu quod quid est rei concipiente, non est falsitas nisi per accidens, sed in intellectu componente vel dividente.)

Respondeo dicendum quòd sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. Unde sicut res naturalis non deficit ab *esse* quod ei competit secundùm suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel consequentibus (sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem) : ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cujus similitudine informatur, potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei; sicut est dictum quòd visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directè similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa *quod quid est* intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia

(1) Sive sic text. 51, vel cap. 10 : *Omnis intellectus est rectus*, per oppositum ad appetitum qui rectus et non rectus, *ibidem*. Sequens autem appendix colligitur ex text. 21 sive cap. 6. init., ubi dicitur è converso, quòd in *iis in quibus verum et falsum invenitur, jam est compositio intellectuum.*

ordre d'idées, pas plus que les sens dans leur domaine respectif. Mais quand elle compose ou divise les idées simples qu'elle a de l'essence des êtres, quand elle les affirme ou les nie les unes des autres, elle peut tomber dans l'erreur en attribuant aux choses des propriétés qu'elles n'ont point, ou même qui leur répugnent. Car nous ne saurions trop le redire, elle est dans le jugement des idées composées ce que les sens sont dans la perception des sensibles communs ou accidentels, avec cette seule différence qu'elle peut connoître l'erreur, comme nous l'avons dit, tandis que les sens ne le peuvent pas.

Mais comme l'intelligence peut se tromper d'elle-même, naturellement, sans séduction du dehors, dans l'association des idées : elle peut se tromper dans la conception des essences accidentellement, quand elle y joint la comparaison, le jugement. Cette sorte d'erreur a lieu de deux manières : d'abord, quand on confond la définition des choses, comme si l'on attribuoit à l'homme la définition du cercle (1) ; ensuite quand on associe partiellement deux définitions qui se repoussent, comme si l'on disoit : « L'animal raisonnable a quatre pieds. » Ces sortes de définitions sont fausses, non-seulement dans leur application, mais en elles-mêmes, et c'est le jugement qui tombe ici dans l'erreur par une fausse association d'idées. Mais, remarquons-le bien, l'intelligence ne se trompe point dans

(1) La définition est une explication qui fait connoître les choses par leur genre et leur différence ; ainsi, quand je dis : « L'homme est un animal raisonnable » *animal* indique le genre et *raisonnable* la différence. Or le genre et la différence, voilà ce qui fait les choses ce qu'elles sont, ce qui forme l'essence, ce qui constitue leur nature, ce qui caractérise leur idée fondamentale. Que signifie le mot *définition* dans le texte de notre saint auteur ? Il signifie ***nature, essence, idée constitutive*** des choses.

---

propria. In componendo verò vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad judicandum de hujusmodi, sicut sensus ad judicandum sensibilibus communibus, vel per accidens. Hâc tamen differentiâ servatâ, qua supra circa veritatem dicta est, quòd falsitas in intellectu esse potest, non solùm quia cognitio intellectûs falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem ; in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est.

Quia verò falsitas intellectûs per se solùm circa compositionem intellectûs est ; per accidens etiam in operatione intellectûs, qua cognoscit *quod quid est*, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectûs admiscetur (1). Quod potest esse dupliciter : uno domot, secundum quòd intellectus diffinitionem unius attribuit alteri : ut si diffinitionem circuli attribuat homini, unde diffinitio unius rei est falsa de altero : alio modo, secundùm quòd partes diffinitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt ; sic enim diffinitio non est solùm falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se ; ut si formet talem diffinitionem : « Animal rationale quadrupes ; » falsus est intellectus sic diffiniendo, propterea quòd falsus est in formando hanc compositionem : « Aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus ; sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia quidditas rei est proprium objectum intellectûs,

(1) Hinc ubi supra lib. III, *de Anima*, text. 26, sive cap. 6, prope finem : ***Non omnis intellectus verus est, sed qui versatur circa ipsum quod quid est, in quantum hujusmodi, et non prout aliquid enuntiat*** (affirmativè vel negativè) ***de aliquo*** ; id enim insinuat quòd aliquando in *quod quid est* potest cadere compositio quædam, adeoque falsitas licèt per se non possit, quia ***in indivisibilium intellectione non est falsum***, ut præmittitur initio,

la perception des essences : ou elle est dans le vrai, ou elle ne perçoit rien

Je réponds aux arguments : 1° Comme les essences sont l'objet de l'intelligence, nous ne connoissons proprement une chose que lorsque nous l'avons ramenée à son essence, comme nous le faisons dans les démonstrations rigoureuses, qui repoussent toute fausseté. Lors donc que saint Augustin dit : « Celui qui tombe dans l'erreur ne connoît pas la chose sur laquelle il se trompe, » cela veut dire qu'il ne l'a point saisie dans son idée pure, dans sa simple essence ; mais cela ne signifie pas que nous ne pouvons nous tromper dans la connoissance des choses, dans aucune opération intellectuelle.

2° « L'intelligence est toujours droite ? » Oui, dans le domaine des premiers principes, qu'elle perçoit infailliblement comme les essences des choses. Portant le caractère de l'évidence, ces principes éclairent l'esprit par les termes mêmes qui les expriment ; car ils offrent l'idée de l'attribut renfermée dans l'idée du sujet (1).

ARTICLE IV.

La vérité et la fausseté sont-elles contraires?

Il paroît que la vérité et la fausseté ne sont pas contraires. 1° Le vrai et le faux sont opposés comme ce qui est et ce qui n'est pas ; car le vrai, d'après saint Augustin, c'est ce qui est. Or ce qui est et ce qui n'est pas

(1) En résumé, les sens et l'intelligence perçoivent infailliblement les sensibles propres et les premiers principes, pourquoi? Parce que les premiers principes et les sensibles propres frappent immédiatement, je dois dire nécessairement l'intelligence et les sens. Ici donc, la perception trouve sa cause unique dans les lois de la nature ; la réflexion ni le jugement n'y ont la moindre part ; si donc elle nous trompoit, l'erreur retomberoit, concluent les docteur du moyen âge, sur Dieu même. Quand mon œil est frappé par les couleurs, mon oreille par le son, je ne puis ne pas voir ni ne pas entendre ; et ces propositions : « La même chose ne peut être et ne pas être tout à la fois, le tout est plus grand que la partie, » subjuguent avec une force irrésistible l'assentiment de ma raison. Le moyen donc de me défendre de l'erreur, si erreur il y avoit, dans ces deux cas ?

Les partisans déguisés de feu le sens commun, les traditionalistes affirment que notre saint auteur n'admet pas l'évidence comme critère de la certitude. Qu'ils veuillent donc nous dire ce que signifient tout l'article et particulièrement les deux dernières réponses qu'on vient de lire ?

---

propter hoc tunc propriè dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in *quod quid est*, sic de eo judicamus, sicut accidit in demonstrationibus in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, quòd « omnis qui fallitur non intelligit id in quo fallitur : » non autem ita, quòd in nulla operatione intellectûs aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus semper est rectus, secundùm quòd intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur, ex eadem causa qua non decipitur circa *quod quid est* : nam principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quòd prædicatum ponitur in diffinitione subjecti.

ARTICULUS IV.

Utrum verum et falsum sint contraria.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd *verum* et *falsum* non sint contraria. *Verum* enim et *falsum* opponuntur, sicut *quod est* et *quod non est* ; nam *verum* est id quod est, ut dicit Augustinus (lib. II *Soliloq.*, cap. 5). Sed *quod est* et *quod non est* non opponuntur con-

(1) De his etiam 1. 2, qu. 64, art. 3 ; ut et I. *Sent.*, dist. 19, qu. 5. art. 1 ad 8 ; et qu. 1, de verit., art. 10, ad 5.

ne sont point opposés comme deux choses contraires : donc le vrai et le faux ne sont point contraires.

2° Deux choses contraires ne peuvent être l'une dans l'autre. Or le faux est dans le vrai ; car pour employer le mot de saint Augustin, « le tragédien ne seroit pas un faux Hector, s'il n'étoit pas un vrai tragédien. » Donc le vrai et le faux ne sont pas contraires.

3° Il n'y a point de contrariété dans Dieu ; car rien n'est contraire à son essence, comme le dit encore l'évêque d'Hippone. Or la fausseté est opposée à Dieu, puisque les idoles sont appelées *mensonge* dans l'Ecriture sainte, par exemple dans *Jérémie*, VIII, 5 : « Ils ont embrassé le mensonge, » c'est-à-dire les idoles, d'après la Glose. Donc le vrai et le faux ne sont pas contraires.

Mais Aristote, *De Interp.* cap. ult., dit que l'opinion fausse est contraire à la vraie.

(Conclusion. — Comme le vrai et le faux s'attachent à un sujet et en affirment quelque chose, ils sont contraires l'un à l'autre.)

Il faut dire ceci : Le vrai et le faux sont contraires et non pas contradictoires, comme l'affirmation et la négation : deux mots vont le faire comprendre. La négation n'entraîne après elle aucune entité ni ne présuppose aucun sujet, et voilà pourquoi elle s'applique à l'être aussi bien qu'au non-être, comme les mots « qui ne voit pas, qui n'est pas assis. » La privation ne renferme non plus aucune entité, mais elle s'attache à un sujet, comme le terme *aveugle*, qui implique la faculté naturelle de voir (1).

(1) La négation n'a rien de relatif, elle est absolue ; car elle prononce purement et simplement l'absence de l'être. La privation, au contraire, a pour correlatif la possession ; celui qui peut posséder une chose peut seul en être privé. Ainsi l'homme fini n'a pas l'omniscience, mais l'homme pauvre est privé des biens de la fortune. On voit pourquoi la négation n'implique pas de sujet, tandis que la privation en suppose un : la première subsistant en elle-même, ne s'attache à rien ; mais la seconde, ayant un corrélatif obligé, s'appuie sur une entité préexistante.

---

trariè : ergo *verum* et *falsum* non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non est in alio Sed *falsum* est in *vero;* quia sicut dicit Augustinus in lib. II *Soliloq.* (cap. 11) : «Tragœdus non esset falsus Hector, si non esset verus Tragœdus.» Ergo *verum* et *falsum* non sunt contraria.

3. Præterea, in Deo non est contrarietas aliqua ; nihil enim divinæ substantiæ est contrarium, ut dicit Augustinus, XII, *de Civit. Dei*, cap. 2. Sed Deo opponitur falsitas; nam idolum in Scriptura mendacium nominatur, *Jerem.* VIII: «Apprehenderunt mendacium :» Gloss. (1) id est, *idola*. Ergo *verum* et *falsum* non sunt contraria.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in II Περιερμ (vel. *de Interp.*, cap. ult); ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

(Conclusio. — Verum et falsum, cùm subjectum sibi determinent, et in eo aliquid ponant, contrariè opponuntur.)

Respondeo dicendum, quòd *verum* et *falsum* opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt. Ad cujus evidentiam sciendum est quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subjectum; et propter hoc potest dici tam de ente, quam de non ente, sicut *non videns* et *non sedens*. Privatio autem non ponit aliquid : sed determinat sibi subjectum. Est enim negatio in subjecto, ut dicitur IV *Met.*, text. 41, *cæcum* enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium verò et aliquid ponit, et

(1) Colligitur ex Hieronymo in eum locum, ubi et addit *prava quoque ac justitiæ veritatique contraria* per mendacium intelligit.

Quant au contraire, il emporte une entité tout ensemble et s'attache à un sujet, comme *noir*, qui est une couleur. Le faux met également une entité dans le sujet; car, d'après le Philosophe, il affirme ce qui n'est pas et nie ce qui est. En un mot, comme le vrai affirme proportion entre l'intelligence et les choses, ainsi le faux dit disproportion entre ces deux termes. D'où il est évident que le *vrai* et le *faux* sont contraires.

Je réponds aux arguments : 1° La vérité est ce qui est comme conception de l'intelligence, et le faux est ce qui n'est pas sous le même rapport. Or concevoir ce qui est et ce qui n'est pas, ce sont deux actes qui impliquent contrariété; car le Philosophe prouve que cette proposition : « Le bon est bon, » est contraire à celle-ci : « Le bon n'est pas bon. »

2° Le faux n'est pas fondé sur le vrai contraire, non plus que le mal sur le bien qui lui est opposé; mais il trouve son point d'appui dans ce qui lui sert de sujet. La raison en est que le vrai et le bon ont pour contraires le faux et le mal, et qu'ils se rencontrent dans l'être. Ainsi, comme la privation repose sur un sujet, qui est l'être, de même le mal est fondé sur quelque bien, et le faux sur quelque vérité.

3° Comme les opposés par privation se rencontrent dans le même sujet, Dieu ne peut avoir de contraire en lui-même, pas plus relativement à sa bonté qu'à l'égard de sa vérité; car ni le mal ni la fausseté ne peuvent être dans sa nature. Mais Dieu peut avoir des contraires dans l'intelligence de l'homme, parce que l'idée fausse de son être est opposée à la vraie; voilà pourquoi les idoles sont appelées *mensonges* dans l'Ecriture, par opposition à sa vérité suprême.

---

subjectum determinat : *nigrum* enim est aliqua species coloris (1). Falsum autem aliquid ponit : est enim falsum (ut dicit Philosophus, IV *Metaphys.* text. 27, vel cap. 7) ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim *verum* ponit acceptionem adæquatam rei, ita *falsum* acceptionem rei non adæquatam. Unde manifestum est quòd *verum* et *falsum* sunt contraria.

Ad primum ergo dicendum, quòd id quod est in rebus, est veritas rei; sed id quod est apprehensum, est verum intellectûs in quo primo est veritas. Unde et *falsum* est id quod non est, ut apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse contrarietatem habet; sicut probat Philosophus in II Περιέρμ. (ut sup.) quòd huic opinioni : « Bonum est bonum, » contraria est, « Bonum non est bonum. »

Ad secundum dicendum, quòd *falsum* non fundatur in *vero* sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario; sed in eo quod sibi subjicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia *verum* et *bonum* contraria sunt *falso* et *malo*, et convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subjecto, quod est ens; ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum, quòd quia contraria et opposita privativè nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis, quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium : nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola *mendacia* dicuntur, opposita veritati divinæ, in quantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

(1) Usurpando concretum pro abstracto ut Græci solent : alioqui *nigredo* non autem *nigrum* species coloris est. Sicut et in *Topicis*, lib. II, cap. 2, color dicitur *genus albi*, vel album ipsum pro albedine sumptum species quædam coloris appellatur. Et sic intelligendum quod in *Prædicamentis* usurpatur (nec satis bene intelligitur passim, sed præposterè sensu detorquetur). *Album solam qualitatem* significat, id est albedo ipsa.

QUESTION XVIII.

De la vie de Dieu.

Comme connoître est le propre des êtres vivants, après avoir parlé de la science de Dieu, nous devons parler de sa vie.

On demande ici quatre choses : 1° Toutes les choses naturelles ont-elles la vie ? 2° La vie est-elle une opération ? 3° Dieu a-t-il la vie ? 4° Tout est-il vie en Dieu (1).

ARTICLE I.

Toutes les choses naturelles ont-elles la vie?

Il paroît que toutes les choses naturelles ont la vie. 1° Aristote dit, *Phys.*, VIII, 1 : « Le mouvement est une sorte de vie répandue dans toutes les choses naturelles. » Or toutes les choses naturelles ont le mouvement : donc elles ont la vie.

2° On dit que les plantes ont la vie, parce qu'elles renferment le principe du mouvement qui leur donne l'accroissement et le décroissement. Or le mouvement local surpasse en perfection et précède dans la nature, comme le montre le Philosophe, le mouvement d'accroissement et de dé-

(1) Bien que ces questions ne soient point traitées par les théologiens modernes, elles offrent un intérêt réel. Nous allons trouver, dans la discussion de saint Thomas, le commentaire raisonné de plusieurs expressions bibliques, des aperçus profonds sur la vie, des principes lumineux sur la classification des êtres, et des règles sûres qui tracent nettement la ligne de démarcation entre le théisme et le panthéisme. La théologie est le phare qui éclaire l'intelligence humaine ; elle doit embrasser toutes les sciences.

QUÆSTIO XVIII.

De vita Dei, in quatuor articulos divisa.

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quorum sit vivere. 2° Quid sit vita. 3° Utrùm vita Deo conveniat. 4° Utrùm omnia in Deo sint vita.

ARTICULUS I.

Utrùm omnium naturalium rerum sit vivere.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd omnium rerum naturalium sit vivere. Dicit enim Philosophus in octavo *Physic.* (text. 1), quòd « motus est ut vita quædam naturâ existentibus omnibus. » Sed omnes res naturales participant motum : ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea, plantæ dicuntur vivere (2), in quantum habent in seipsis principium motùs augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectio et prior secundùm naturam quàm motus augmenti et decrementi, ut probatur in VIII *Physic.* (text. 56, et 57). Cum igitur omnia corpora naturalia habeant in se aliquod

(1) De his etiam in 2. 2, quæst. 179, art. 1 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 98 ; et qu. 4, de verit., art. 8.

(2) Licèt earum vita non exprimatur in *Genesi*, cap. 1, ubi dam accuratè tamen tum in homine tum in animalibus quibuslibet exprimitur *anima vivens*, quia minùs ad sensum patet vita plantæ.

croissement. Donc tous les corps naturels renferment le principe du mouvement local; donc ils ont la vie.

3° Les éléments sont les plus imparfaits des corps naturels (1). Or on attribue la vie aux éléments, car on dit des *eaux vives*. Donc, à plus forte raison, les autres corps naturels ont la vie.

Mais Denys le Philosophe dit, *Div. Nom.*, VI : « Les plantes vivent, pour ainsi dire, de la dernière vibration de la vie; » c'est-à-dire, les plantes sont au dernier degré dans l'échelle des êtres vivants. Mais les corps inanimés sont au-dessous des plantes; donc ils n'ont pas la vie.

(Conclusion. — Comme le mouvement est le signe caractéristique de la vie, on appelle *vivants* les êtres qui se meuvent eux-mêmes.)

Il faut dire ceci : Nous devons chercher la nature de la vie, le critère qui la distingue dans les êtres qui vivent manifestement. Or les animaux vivent, selon le Philosophe, d'une manière visible et palpable; c'est donc là, c'est dans cette sphère de la création que nous trouverons le signe caractéristique de la vie, le trait distinctif qui trace la ligne de démarcation entre les êtres vivants et les êtres non vivants. Etudions donc la vie de l'animal; tâchons de la saisir à son commencement et à sa fin. On dit que l'animal commence ou cesse de vivre, quand il cesse ou commence de se mouvoir lui-même; et dès qu'il a perdu le principe du mouvement pour le recevoir d'une cause étrangère, on dit que la mort a pris dans lui la place de la vie. Les êtres vivants sont donc ceux qui ont le mouvement spontané, soit qu'on prenne cette dernière expression dans

(1) Les quatre éléments des anciens : le feu, l'air, l'eau et la terre.

---

principium motûs localis, videtur quòd omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita, dicantur enim aquæ *vivæ*. Ergo multò magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed contra est, quod dicit Dionysius sexto cap. *de div. Nom.*, quòd « plantæ, secundùm ultimam resonantiam (1) vitæ, habent vivere : » ex quo potest accipi quòd ultimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas : ergo eorum non est vivere.

Conclusio. — Cùm motu viventia à non viventibus cognoscantur, ea propriè vivere dicuntur quæ seipsa secundùm aliquam speciem motûs movent.)

Respondeo dicendum quòd ex his quæ manifestè vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifestè animalibus convenit; dicitur enim in libro I, *de Vegetabilibus* (2), quòd vita in animalibus manifesta est. Unde secundùm illud oportet distinguere viventia à non viventibus, secundùm quòd animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primò manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. Primò autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere; et tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet; quando verò jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantùm ab alio, tunc dicitur animal *mortuum* per defectum vitæ. Ex quo patet quòd illa propriè sunt viventia, quæ seipsa secundùm aliquam speciem motûs movent; sive

(1) Ex græco κατ' ἔσχατον ἀπηχημα, quod Corderius vertit *ultimum gradum vitæ*; sed modernus alius minùs convenienter, *ab extremo spiritu vitam vitæ ducunt*. Dicitur autem per metaphoram ab extremâ resonantiâ cantus vel vocis, etc.

(1) Sive *de plantis*, ut inscribitur modo ex græco περὶ φυτῶν, ubi cap. 1, statim ab initio, sic Philosophus ait : *Vita et in animalibus et in plantis deprehensa est, in animalibus quidem patens et manifesta, in plantis vero abscondita et non apparens* (κεκρημμενη και ούκ φαινομενη), ut videre est tom. 1 post problematum libros.

le sens propre, pour l'acte de l'être imparfait, c'est-à-dire potentiel ; soit qu'on l'entende dans le sens large, pour l'acte de l'être parfait, comme sentir, connoître, penser (1). Ainsi l'on appelle proprement *vivant* l'être qui se meut de lui-même ou se porte spontanément à l'opération ; mais l'être qui ne renferme pas le premier principe du mouvement ou de l'action, on ne peut l'appeler *vivant* que métaphoriquement, par analogie.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot du Philosophe peut s'entendre ou du premier mouvement, propre aux corps célestes ; ou du mouvement commun, qui appartient à tous les corps. Pris dans ces deux sens, le mouvement s'appelle figurément la *vie* des corps naturels ; car le mouvement céleste est répandu dans l'univers entier, de même que le mouvement du cœur porte la vie dans tous les organes de l'animal. Et, de fait, le mouvement ne semble-t-il pas exercer, dans la nature, pour ainsi dire des fonctions vitales ? S'il trouvoit en lui-même son propre principe et que le monde entier fût un animal, comme quelques-uns l'ont pensé, ne devroit-on pas dire qu'il est la vie de tous les corps (2) ?

2° Les corps graves ne se meuvent que lorsqu'ils sont hors de leur

Le mot *mouvement* renferme trois sens dans les docteurs du moyen âge et même dans le langage moderne : il veut dire changement de forme, transport d'un lieu dans un autre et opération de l'esprit. Le mouvement exprime donc la végétation de la plante, la locomotion de l'animal sensitif et la connoissance de l'être raisonnable. Nous prions le lecteur de ne point perdre de vue cette observation, que nous avons développée dans une note précédente. quest. IX, art. 1. page 140.

Le mouvement s'appelle *acte de l'être imparfait* quand le mobile n'est qu'en puissance ; mais on le nomme *acte de l'être parfait* quand le mobile est en acte. Tout le monde comprend la raison de cette terminologie : l'être potentiel n'a pas encore franchi le limites du néant, il ne trouve en lui-même qu'une existence commencée, il est imparfait : mais l'être actuel a dépassé les bornes du possible, il existe, végète, se meut, veut ou pense, il est parfait, dans son genre, bien entendu.

(2) Platon disoit que l'artisan suprême, après avoir ordonné toutes les parties du monde comme les organes d'un seul corps, a répandu dans son ouvrage une âme universelle qui porte partout le mouvement et la vie, de sorte que l'univers ne forme qu'un grand animal.

Speusippe, Xénocrate, Polémon, Crantor, Pythagore, Zénon croyoient à cet étrange quadrupède : et presque tous les philosophes de l'antiquité païenne disoient avec le poète latin : « Mens agitat molem. »

Quelques modernes ont emprunté aux anciens le dogme du monde vivant, buvant, man-

---

accipiatur motus propriè, sicut motus dicitur *actus imperfecti* (id est existentis in potentia), sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur etiam *actus imperfecti*, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in III, *de Anima* (text. 28, vel cap. 7). Ut sic viventia dicantur quæcunque se agunt ad motum vel operationem aliquam ; ea verò in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo (scilicet corporum cœlestium), vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium, per similitudinem, et non per proprietatem ; nam motus cœli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicunque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quædam similitudo vitalis operationis : unde si totum universum corporale esset unum animal, ita quòd iste motus esset à movente intrinseco (ut quidam posuerunt), sequeretur quòd motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum, quòd corporibus gravibus et levibus non competit moveri nisi

position naturelle, pour regagner leur centre de gravité, car ils restent en repos dès qu'ils l'ont atteint ; mais les plantes et les corps animés se meuvent dans leur centre naturel ; bien plus, ils perdent de leur mouvement à mesure qu'ils s'en éloignent. Outre cela, les corps graves sont mus, comme on le voit dans Aristote, par un moteur étranger, soit par le principe qui leur a donné l'existence, soit par la cause qui les conserve. Ces corps n'ont donc pas, comme les corps vivants, le mouvement spontané.

3° Les eaux courantes sont appelées *vives*, et l'on dit *mortes* celles qui ne coulent pas, comme les eaux des citernes et des étangs. On voit que ces expressions sont empruntées, par métaphore, aux êtres vivants ; mais l'élément liquide n'a pas la vie ; car il reçoit le mouvement, de même que les autres corps, d'une cause étrangère.

ARTICLE II.

La vie est-elle une opération?

Il paroît que la vie est une opération. 1° La chose divisée est du même genre que les choses dans lesquelles elle se divise. Or, d'après Aristote, la vie se divise en quatre opérations, savoir la nutrition, la sensation, la locomotion et la connoissance. Donc la vie est une opération.

2° On distingue la vie active de la vie contemplative. Or ces deux

geant et dormant. Au seizième siècle, Campanella, dominicain calabrois, l'appuyoit sur ces paroles de l'*Ecclésiastique*, XLII, 23 et suiv. : « Que ces œuvres sont aimables!..... Elles vivent toutes ; » comme si cette dernière expression n'étoit pas métaphorique, ou comme si les choses ne vivoient pas en Dieu par leur idée !

Bernardin de Saint-Pierre a mis en avant quelque chose comme le système des anciens ; mais il n'accorde les propriété de l'animal qu'à la terre.

Quant à ce que dit notre saint auteur, que « le mouvement des corps célestes est répandu dans l'univers entier, » voir la quest. IX, art. 2, p. 146, note.

---

cundùm quòd sunt extra dispositionem suæ naturæ, utpotè cùm sunt extra locum proprium ; cùm enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt : sed plantæ et aliæ res viventes, moventur motu vitali, secundùm hoc quòd sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea ; imò secundùm quòd recedunt à tali motu, recedunt à naturali dispositione. Et præterea corpora gravia et levia moventur à motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in octavo *Physic.* (text. 12, sive cap. 4). Et ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.

Ad tertium dicendum, quòd aquæ vivæ dicuntur, quæ habent continuum fluxum : aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continuè fluens, dicuntur *mortuæ*, ut aquæ cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem vitæ : sed tamen non est in eis vera ratio vitæ ; quia hunc motum non habent à seipsis, sed à causa generante eas, sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

ARTICULUS II.

Utrùm vita sit quædam operatio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd vita sit quædam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea quæ sunt sui generis. Sed *vivere* dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum in II lib. *de Anima* (text. 13, vel cap. 2), qui distinguit *vivere* per quatuor, scilicet « alimento uti, sentire, moveri secundùm locum, intelligere. » Ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea, vita activa dicitur alia esse à

(1) De his etiam 1. 2, qu. 3, art. 2, ad 3, et qu. 56, art. 1, ad 2 ; et II, *Sent.*, dist. 19, art. 7 inorp. et in *Metaphys.*, col. 5, in princ.

sortes de vie ne se spécialisent que par certaines actions. Donc la vie est une opération.

3° Connoître Dieu est une action. Or cette action est la vie ; car saint *Jean* dit XVII, 3 : « La vie éternelle est de vous connoître, vous seul vrai Dieu (1). » Donc la vie est une opération.

Mais le Philosophe dit, *De Animâ*, IV, 37 : « Vivre c'est être. »

(Conclusion. — Dans le sens propre, le mot *vie* désigne la substance et la nature de l'être qui se meut spontanément ; dans un sens moins propre, il signifie quelquefois les opérations vitales.)

Il faut dire ceci : Notre intelligence, qui a les essences pour objet propre, reçoit ses connoissances des sens qui tombent directement sur les accidents extérieurs ; de telle sorte que nous arrivons, par les apparences des choses, à la notion qui nous révèle leur essence fondamentale. Et comme nous nommons les êtres d'après la connoissance que nous en avons, nous empruntons le plus souvent à leurs propriétés extérieures les noms que nous donnons à leur essence. Aussi ces noms se prennent-ils, tantôt dans le sens propre, pour désigner les essences auxquelles nous les avons appliquées ; tantôt dans un sens moins propre, pour signifier les propriétés qui nous les ont fournis : ainsi le mot *corps* a été créé pour représenter dans le langage les substances qui ont la longueur, la largeur et la profondeur ; mais il dénonce quelquefois les trois dimensions, en faisant de son objet une espèce de la quantité (2).

(1) Si l'on entend ces paroles des bienheureux dans le ciel, comme saint Augustin, la connoissance de Dieu est toute leur vie ; si on les applique à l'homme sur la terre, la connoissance de Dieu est pour lui la cause de la vie éternelle.

(2) Le premier élément de la quantité continue, c'est le point. Or le point produit la ligne,

---

contemplativa (1). Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundùm operationes quasdam : ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea, cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet per illud *Joan.* XVII : « Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum verum Deum. » Ergo vita est operatio.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in secundo *de Anima* (text. 37, sive cap. 4.) « Vivere viventibus est esse.

(Conclusio. — Vitæ nomen substantiam et *esse* illius naturæ, cui convenit se movere, propriè significat, nonnunquam verò et minùs propriè vitalem operationem.)

Respondeo dicendum quòd, ut ex dictis patet (qu. 17, art. 3) intellectus noster, qui propriè est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit à sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora ; et inde est quòd ex his quæ exteriùs apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud (ut ex prædictis patet)(2), inde est quòd plerumque à proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina quandoque accipiuntur propriè pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita ; aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, à quibus imponuntur, et hoc minus propriè : sicut patet quòd hoc nomen *corpus* impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quòd in eis inveniuntur tres dimensiones ; et ideo aliquando ponitur hoc nomen *corpus* ad significandas tres dimensiones, secundùm quòd *corpus* ponitur species quantitatis.

(1) Ut ex professo in 2. 2, qu. 189, et sequentibus explicatur.

(2) Nimirum quæst. 13. art. 1, ubi ex eo concluditur quòd in hac vita Deus a nobis nominari non possit.

Appliquons ces principes à notre sujet. Le langage a emprunté le mot *vie* au signe apparent de la chose qu'il exprime, c'est-à-dire au mouvement spontané (1); mais il n'a pas voulu qu'il désignât cette manifestation sensible, cet acte extérieur ; il lui a donné pour mission de signifier la substance qui a la faculté naturelle de se mouvoir elle-même, de se porter spontanément à l'opération. Qu'est-ce donc que vivre? C'est exister dans une nature qui possède en elle-même le principe du mouvement, et la vie n'est autre chose que cette existence considérée d'une manière abstraite, tout comme la course est l'action de courir séparée de son sujet. *Vivant* n'est donc pas un attribut accidentel, mais un attribut substantiel (2). Toutefois le mot *vie* se prend aussi, dans un sens moins propre, pour désigner les opérations extérieures de l'être dont il présente l'idée; c'est ainsi que le Philosophe dit, *Eth.*, IX, 9 : « Vivre, c'est principalement sentir ou connoître. »

Je réponds aux arguments : 1° Aristote prend le mot *vie*, dans le passage cité, pour *opérations vitales*. On pourroit dire également, et mieux, que les termes *sentir*, *connoître* et les autres semblables désignent

La ligne engendre la surface, et la surface donne la longueur, la largeur et la profondeur. Voilà comment les trois dimensions sont une espèce de la quantité.

D'une autre part, la longueur, la largeur et la profondeur forment le corps. Or il y a deux sortes de corps : le corps physique, qui est une substance matérielle renfermant les trois dimensions ; puis le corps métaphysique, qui est les trois dimensions considérées en elles-mêmes, sans la substance matérielle. On trouvera de plus grands éclaircissements là-dessus quest. III, art. 1, page 50; mais ces quelques mots peuvent, à eux seuls, nous faire comprendre les deux sens que notre saint auteur assigne au mot *corps*.

(1) *Vie*, *vita*, viennent de βίος et βιοτὴ qui ont eux-mêmes leur racine dans βία force et par suite mouvement, impétuosité, violence, et contrainte. Les mots saxons *leben* et *liev*, n'ont pas un autre sens.

(2) Baude définit la vie : « Le mode d'existence des corps organisés ; » Meckel : « L'ensemble des fonctions dans les êtres organisés : » et Cuvier : « Le mouvement des molécules qui entrent et qui sortent pour entretenir le corps de l'animal. » — Sommes-nous plus savants dans le siècle des lumières qu'on ne l'étoit au milieu des ténèbres du moyen âge?

Sic ergo dicendum est et de vita. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exteriùs apparenti circa rem, quod est movere seipsum ; non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundùm suam naturam movere seipsam, vel agere se quocunque modo ad operationem (1). Et secundùm hoc *vivere*, nihil aliud est quàm esse in tali natura ; et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto, sicut hoc nomen, *cursus*, significat ipsum *currere* in abstracto. Unde *vivum* non est prædicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen *vita* sumitur minùs propriè pro operationibus vitæ, à quibus nomen vitæ assumitur ; sicut dicit Philosophus nono *Eth.* cap. 9, quòd *vivere* principaliter est sentire, vel intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophu ibi accipit *vivere* pro operatione vitæ. Vel dicendum est meliùs, quòd *sentire* et *intelligere* et hujusmodi quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem

(1) Hinc *Genes.*, I, vers. 21 : *Creavit Deus omnem animam viventem atque motabilem* ; nempe quinto creationis die, ac deinceps ut *Genes.*, I, videre est. Cur autem non de plantis tertiâ die idem dixerit, jam superiùs notatum est, quia minùs ad sensum evidenter apparet vita vel motus plantæ. Unde Moyses rudi populo qui nonnisi sensibilia considerat, seipsum accommodans, ea expressè tantùm significavit quæ ad sensum paterent, sicut illa quæ motu progressivo moventur.

tantôt les actes qu'ils impliquent, tantôt l'être des agents qui produisent ces actes ; Aristote écrit lui-même les mots que nous venons de lire : « Vivre, c'est sentir ou connoître, » c'est avoir les facultés qui donnent la connoissance ou perçoivent les sensations. Voilà comment le même philosophe distingue, dans la vie, les quatre opérations signalées plus haut. Les êtres vivants qui habitent sur la terre se divisent, par les fonctions de leur nature, en quatre classes : les uns ont la nutrition et par suite l'accroissement et la faculté de se reproduire ; les autres ont de plus la sensibilité, comme les animaux privés du mouvement local, tel que l'huître ; plusieurs jouissent de la locomotion, comme les animaux parfaits, tels que les quadrupèdes, les volatiles ; enfin quelques-uns possèdent la faculté de connoître, comme l'homme.

2° On appelle *vie* la série des actes qui ont leurs principes dans les êtres qui les produisent. Ces principes, ce ne sont pas seulement les facultés natives, mais encore d'autres causes, comme l'habitude qui, semblable à une seconde nature, attache à certains actes, les fait aimer, les rend agréables. Et ces actes, qui appellent les désirs de l'homme, qui font sa délectation, qui semblent être le mobile de sa conduite, on les nomme *vie*, comme lorsque l'on dit : « Tel mène une vie honnête, tel autre une vie déréglée. » C'est d'après cela qu'on distingue la vie contemplative de la vie active ; et cette expression : « Connoître Dieu c'est la vie éternelle, » n'a pas d'autre fondement.

3° Les réflexions précédentes donnent la réponse au troisième argument.

---

pro ipso *esse* sic operantium : dicitur enim nono *Eth.* (ut sup.), quòd *vivere* est sentire vel *intelligere*, id est habere naturam ad sentiendum vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus *vivere* per illa quatuor. Nam in istis inferioribus, quatuor sunt genera viventium : quorum quædam habent naturam solùm ad utendum alimento, et ad consequentia, quæ sunt augmentum et generatio ; quædam ulteriùs ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea ; quædam verò cum his ulteriùs ad movendum se secundùm locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia, et volatilia, et hujusmodi ; quædam verò ulteriùs ad intelligendum, sicut homines.

Ad secundum ergo dicendum, quòd *opera vitæ* dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solùm principia naturalia (ut sunt potentiæ naturales), sed etiam quædam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quasi per modum naturæ et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quamdam similitudinem, quòd illa operatio quæ est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur *vita hominis*. Unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam, et per hunc modum vita contemplativa ad activa distinguitur, et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur *vita æterna*.

Unde patet solutio ad tertium.

ARTICLE III.

Dieu a-t-il la vie?

Il paroît que Dieu n'a pas la vie. 1° La vie implique le mouvement spontané, comme nous l'avons vu. Or Dieu n'a aucune espèce de mouvement : donc il n'a pas la vie.

2° Tous les êtres vivants ont un principe de vie; voilà pourquoi le Philosophe dit que « l'âme est la cause et le principe de la vie du corps. » Or Dieu n'a pas de principe : donc il n'a pas la vie.

3° L'âme végétative est le principe de la vie dans tous les êtres vivants qui sont sur la terre. Or l'âme végétative n'est que dans les êtres corporels : donc les êtres spirituels ne peuvent avoir la vie; donc Dieu ne l'a pas.

Mais le Prophète royal dit, *Ps.* LXXXIII, 2 : « Mon cœur et ma chair ont tressailli en présence du Dieu vivant (1). »

(Conclusion. — Puisque la nature de Dieu est l'être même et l'intelligence, il possède la vie suréminemment.)

Il faut dire ceci : Dieu a la vie dans le degré le plus parfait. Un être est vivant, nous l'avons dit, selon qu'il agit lui-même, sans recevoir le mouvement d'une cause étrangère; et plus il possède éminemment cette spontanéité d'action, plus la vie est parfaite en lui. Or trois choses se succèdent, à l'égard du mouvement, dans l'action : d'abord la fin meut

(1) *Ps.* XLI, 2 : « Mon âme est altérée de Dieu, du Dieu vivant. — II *Machab.*, XV, 4 : « Il est au ciel un Dieu vivant. » — *Matth.*, XVI, 16 : « Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant. » — *Ibid.*, XXVI, 63 : « Je vous adjure par le Dieu vivant. » — I. *Timoth.*, IV, 10 : « Nous espérons au Dieu vivant, qui est le sauveur de tous les hommes, et principalement des fidèles. »

ARTICULUS III.

Utrùm Deo conveniat vita.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua secundùm quòd movent seipsa, ut dictum est. Sed Deo non competit moveri : ergo neque vivere.

2. Præterea, in omnibus quæ vivunt, est accipere aliquod vivendi principium; unde dicitur in II, *de Anima* (text. 31, sive cap. 4), quòd anima est « viventis corporis causa et principium. » Sed Deus non habet aliquod principium (2) : ergo ei non competit vivere.

3. Præterea, principium vitæ in rebus viventibus quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* LXXXIII: « Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. »

(Conclusio. — Dei natura cùm sit ipsum *esse* et *intelligere*, ei maximè vita convenit.)

Respondeo dicendum, quòd vita maximè propriè in Deo est. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cùm vivere dicantur aliqua secundùm quòd operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quantò perfectiùs competit hoc alicui, tantò perfectiùs in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primò finis movet agentem; agens verò principale est quòd

(1) de his etiam I, *Cont. Gent.*, cap. 97, 98, 99; et lib. IV, cap. 13; et *in Ioan.*, XIV, lect. 2 col. 2; et *in lib.* II, *Metaph.*, lect. 2, col. 5.

(2) Et quidem tribus modis : *ut causa unde motus* (vel causa efficiens), *ut cujus causâ vel gratiâ* (id est finalis), *ut essentia*, id est causa formalis, etc.

l'agent; puis l'agent opère par sa forme et communique son efficacité à l'instrument; puis enfin l'instrument, qui n'agit point par sa forme, mais par une force étrangère, accomplit le mouvement.

Cela posé, disons que certains êtres ne se meuvent pas eux-mêmes à l'égard de la forme et de la fin, car ces deux choses leur sont données par la nature, mais seulement dans l'exécution du mouvement : telles sont les plantes qui ne se meuvent elles-mêmes, selon leur forme naturelle, que dans l'exécution du mouvement de croissance et de décroissance.

D'autres êtres se meuvent eux-mêmes, non-seulement dans l'exécution du mouvement, mais à l'égard de la forme qui est en eux le principe de l'action et qu'ils acquièrent par leur propre énergie : tels sont les animaux, dont le mouvement a son principe dans la forme qui leur est donnée non par la nature, mais par les sens. Aussi, plus le système sensitif a de développement dans les animaux, plus leur mouvement est parfait. Ceux qui n'ont que le sens du toucher sont bornés au mouvement d'extension et de rétraction, comme l'huître, qui n'est guère au-dessus de la plante; ceux qui, doués de tous les sens, peuvent connoître les objets éloignés comme les choses qui les touchent, ont le mouvement local.

Mais si ces animaux reçoivent par les sens la forme qui est en eux le principe du mouvement, ils ne se fixent point à eux-mêmes la fin de leur action ; la nature leur marque impérieusement le but qu'ils doivent atteindre, et l'instinct les pousse à agir selon les impressions qu'ils reçoivent du dehors. Nous devons donc placer au-dessus de ces animaux ceux qui se meuvent eux-mêmes à l'égard de la fin qu'ils se proposent. Ce mouvement délibéré implique la raison; car elle peut seule connoître les rapports de la cause avec l'effet, seule proportionner les moyens à la

---

per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principalis agentis, cui instrumento competit sola executio actionis.

Inveniuntur igitur quædam, quæ movent seipsa non habito respectu ad formam vel finem quæ inest eis à natura, sed solùm quantum ad executionem motûs; sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis à natura. Et hujusmodi sunt plantæ, quæ secundùm formam inditam eis à natura movent seipsas solùm habito respectu ad executionem motûs secundùm augmentum et decrementum.

Quædam verò ulteriùs movent seipsa non solùm habito respectu ad executionem motûs, sed etiam quantum ad formam, quæ est principium motûs, quam per se acquirunt: et hujusmodi sunt animalia, quorum motûs principium est forma non à natura indita sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tantò perfectiùs movent seipsa: nam ea quæ non habent nisi sensum tactûs, movent solùm seipsa motu dilatationis et constrictionis; ut ostrea, parum excedentia motum plantæ: quæ verò habent virtutem sensitivam perfectam, non solùm ad cognoscendum conjuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis hujusmodi animalia, formam quæ est principium motûs, per sensum accipiant, non tamen per seipsa præstituunt sibi finem suæ operationis, vel sui motûs; sed est eis inditus à natura, cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam.

Unde supra talia animalia sunt illa quæ movent seipsa, etiam habito respectu ad finem quem sibi præstituunt : quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis, et ejus quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde per-

fin ; si bien que la vie la plus développée est où se trouve l'intelligence, pourquoi ? parce que là est le mouvement le plus parfait. Voyez l'homme : dans lui l'esprit meut les facultés sensitives, et les facultés sensitives meuvent les organes qui exécutent le mouvement : ainsi l'art prescrit la forme du palais, par exemple, et l'architecte commande aux ouvriers qui exécutent la construction (1).

Toutefois, si notre intelligence trouve le plus souvent en elle-même le principe de ses actions, elle subit quelquefois l'impulsion de la nature : ainsi les premiers principes entraînent son assentiment, et notre fin dernière nécessite sa volonté (2) : elle se meut elle-même sous certains rapports, mais elle est mue sous d'autres par un agent étranger. Si donc il existoit un être dont la nature fût sa connoissance et qui eût par soi tout ce qu'il a essentiellement, cet être posséderoit la vie au suprême degré. Or tel est Dieu ; donc Dieu a la vie suréminemment. Aussi le Philosophe, après avoir montré que Dieu est intelligent, conclut qu'il a la vie parfaite et éternelle, parce que son intelligence est toujours en acte et qu'elle renferme toute perfection.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a deux sortes d'actions, d'après la remarque d'Aristote : les actions transitives qui passent à une matière extérieure, comme chauffer et couper; les actions immanentes qui restent dans le sujet, comme connoître, sentir et vouloir. Ces deux sortes d'actions diffèrent en ceci, que les premières appartiennent à l'agent mu,

(1) Meckel, Carus, Poisseuille, Pariset, Geoffroy-Saint-Hilaire, Cuvier, Bichat n'ont rien ajouté à ces considérations; et l'on peut affirmer que les plus illustres représentants de la science moderne n'ont, malgré leur juste célébrité, ni la précision, ni la profondeur de saint Thomas.

(2) Notre fin dernière est le bonheur, que nous voulons nécessairement.

---

fectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum, hæc enim perfectiùs movent seipsa. Et hujus est signum, quòd in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiæ sensitivæ per suum imperium movent organa quæ exequuntur motum : sicut etiam in artibus videmus quòd ars ad quam pertinet usus navis (scillicet ars gubernatoria), præcipit ei quæ inducit formam navis, et hæc præcipit illi quæ habet executionem tantùm in disponendo materiam.

Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta à natura; sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licèt quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quòd quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur, cujus sua natura est ipsum ejus *intelligere*, et cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitæ. Tale autem est Deus : unde in Deo maximè est vita. Unde Philosophus in XII *Metaph.* (1), ostenso quòd Deus sit intelligens, concludit quòd habeat vitam *perfectissimam* et *sempiternam*, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur in IX *Metaph.*, duplex est actio : una quæ transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quæ manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum hæc est differentia : quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda

(1) Colligitur ex text. 51, sive cap. 9, cùm de cognitione Dei ageretur. Appendix autem sequens colligitur ex text. 16, sive, capite libri 9, vel cap. 8, græco-lat., post medium ; ubi proinde concluditur quòd ædificatio est in ædificato, non in eo qui ædificat ; è contrario autem visio in videnti, non in re visâ, et sic de similibus.

les secondes à l'agent moteur. Puis donc que l'acte transitif est mouvement, on donne le même nom de mouvement à l'acte immanent, pourquoi? parce qu'il devroit y avoir, ce semble, mouvement comme il y a acte dans les deux cas. Vainement remarqueroit-on que le premier acte est d'un être imparfait et le second d'un être parfait : cette observation ne détruiroit point l'analogie que nous venons de signaler. Ainsi, d'après cette façon de parler, la connoissance est mouvement : pourquoi donc ne diroit-on pas aussi que se connoître c'est se mouvoir? Effectivement Platon se sert de cette expression ; il dit que Dieu se meut, non pas sans doute comme l'être imparfait, c'est-à-dire en puissance, mais comme l'être parfait, c'est-à-dire en acte.

2° Comme Dieu est son être et son intelligence à lui-même, il est aussi sa propre vie : il n'a donc pas de principe qui lui donne le mouvement et l'action.

3° La vie, sur la terre, a pour sujet des natures corruptibles qui se conservent par la génération dans l'espèce, et par la nutrition dans l'individu. Voilà pourquoi l'on ne trouve jamais, dans les êtres inférieurs d'ici-bas, la vie sans l'âme végétative; mais il en est autrement dans les êtres incorruptibles.

ARTICLE IV.

Tout est-il vie en Dieu.

Il paroît que tout n'est pas vie en Dieu. 1° Il est écrit, *Act.*, XVII, 28 : « En lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes, » d'où il suit que les choses vivent en Dieu comme elles s'y meuvent. Or toutes les choses ne se meuvent pas en Dieu ; donc elles n'y vivent pas toutes non plus.

---

autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur motus ejus; ex hac similitudine, quòd sicut motus est actus mobilis, ita hujusmodi actio est actus agentis, licèt motus sit *actus imperfecti*, scilicet existentis in potentia, hujusmodi autem actio sit *actus perfecti*, id est, existentis in actu, ut dicitur in III, de *Anima* (text. 28). Hoc igitur modo quo *intelligere* est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quòd Deus movet seipsum (1), non eo modo quo motus est *actus imperfecti*.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus est ipsum suum *esse* et suum *intelligere*, ita et suum *vivere* : et propter hoc sic vivit, quòd non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum, quòd vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui: et propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili, sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

ARTICULUS IV.

Utrùm omnia sint vita in Deo.

Ad quartum sic proceditur (2), Videtur quòd non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim *Actuum* XVII: « In ipso vivimus, et movemur,

(1) Jam notatum est ex Dialogo qui inscribitur *Phædrus* ad art. 1, quæst. 9, ubi de immutabilitate Dei quærebatur. Quòd autem nullo alio modo moveatur Deus ex Philosopho patet, ut cap. 7. libri XII, *Metaph.* videre est :

(2) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 13; et qu. 4, de verit., art. 8.

2° Toutes les choses sont en Dieu comme dans leur prototype. Or l'empreinte doit ressembler au prototype, la copie à l'original. Puis donc que toutes les choses ne vivent pas en elles-mêmes, elles ne vivent pas non plus en Dieu.

3° Saint Augustin dit *De ver. Rel.*, XXIX : « Les substances qui ont la vie l'emportent en bonté sur celles qui ne l'ont pas. » Si donc les choses qui ne vivent pas en elles mêmes vivoient en Dieu, elles seroient plus véritablement en Dieu qu'elles ne sont en elles-mêmes. Or cette conséquence est fausse ; car les choses sont en acte dans elles-mêmes, tandis qu'elles sont seulement en puissance dans Dieu. Donc, etc.

4° Dieu connoît non-seulement le bien et les choses qu'il fait, mais encore le mal et les choses qu'il ne fait pas. Si donc les choses vivoient en Dieu par cela seul qu'il les connoît, il s'ensuivroit que le mal et les choses qu'il ne fait pas vivent en lui. Or cela ne peut être : donc, etc.

Mais on lit dans saint Jean, 1, 3 et 4 : « Ce qui a été fait étoit vie en lui (1). » Or toutes les choses, à l'exception de Dieu, ont été faites : donc elles vivent toutes en Dieu.

(Conclusion. – Puisque la vie de Dieu est son intelligence, tout ce qu'il connoît a vie en lui.)

(1) La Vulgate porte : «Sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat. » L'auteur de cette version, saint Jérôme rapportoit donc les mots *quod factum est* à ceux qui précèdent : *factum est nihil*, de sorte que nous devons traduire de cette manière : « Rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. En lui étoit la vie. » D'autres interprètes, au contraire, séparent l'incident *quod factum est* des mots qui le précèdent, puis ils le rattachent comme sujet à ceux qui suivent : *In ipso vitat erat* ; leçon qui nous commande de traduire ainsi : « Sans lui, rien n'a été fait, et ce qui a été fait étoit en lui. » Saint Augustin se prononce formellement en faveur de cette interprétation ; il dit : « Lisez d'abord : *Ce qui a été fait*, et ajoutez tout de suite : *Etoit vie en lui.* Mais comment ? poursuit l'illustre docteur ; qu'est-ce qui a été fait ? n'est-ce pas la terre ? avait-elle donc la vie en Dieu ? Non ; mais il y a une autre chose qui vivoit dans le Verbe : c'est l'idée, le type que renfermoit son infinie sagesse et qui a été fait terre. Voilà comment *ce qui a été fait étoit en lui.* L'édifice est mort en lui-même, mais il vit dans l'esprit de l'architecte. » Origène et saint Cyrille de Jérusalem avoient adopté la même version que saint Augustin.

---

et sumus. » Sed non omnia in Deo sunt *motus* : ergo non omnia in ipso sunt *vita*.

2. Præterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari. Cùm igitur non omnia vivunt in seipsis, videtur quòd non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit in libro *de verâ Relig.* (1) : « Substantia vivens est melior quâlibet substantiâ non vivente. » Si igitur ea quæ in seipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quòd veriùs sint res in Deo quàm in seipsis : quod tamen videtur esse falsum, cùm in seipsis sint in actu, in Deo verò in potentia.

4. Præterea, sicut sciuntur à Deo bona et ea quæ fiunt secundùm aliquod tempus ; ita mala, et ea quæ Deus potest facere, sed nunquam fient. Si ergo omnia sunt vita in Deo in quantum sunt scita ab ipso, videtur quòd etiam mala, et quæ nunquam fient, sint vita in Deo, in quantum sunt scita ab eo : quod videtur inconveniens.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.* I : «Quod factum est, in ipso vita erat : » Sed omnia præter Deum facta sunt : ergo omnia in Deo sunt vita.

Conclusio. — Vivere Dei, cùm sit ejus intelligere, quæcunque sunt in ipso ut per se intellecta, vita in ipso sunt.)

(1) Sic enim ibi, cap. 29, pleniùs quàm hic : *Natura vitalis quoniam vitam dat corpori, præstantior sit ea necesse est : quælibet namque viva substantia cuilibet non vivæ substantiæ naturæ lege præponitur.*

Il faut dire ceci : La vie de Dieu, comme nous l'avons vu, c'est sa connoissance. Or la connoissance, le connu et l'acte même de connoître sont en Dieu la même chose ; donc tout ce qui est en Dieu comme connoissance est sa vie : et puisque tout ce qu'il a fait se trouve en lui de cette manière, il suit que tout vit en lui de sa vie divine.

Je réponds aux arguments : 1° On dit dans deux sens que les choses sont en Dieu. D'abord elles sont en lui parce qu'elles sont contenues et conservées par sa vertu divine : ainsi nous disons que ce que nous avons en notre pouvoir est en nous. De cette manière les choses sont en Dieu tout en étant dans leur propre nature, et l'on ne doit point entendre autrement l'oracle de l'Apôtre : « En lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes, » d'autant plus que Dieu est la cause première de notre vie, de nos mouvements et de notre être. Ensuite les choses sont en Dieu de même que le connu est dans le connoissant, par leurs idées propres ; et comme ces idées ne diffèrent point, en Dieu, de l'essence infinie, elles sont ainsi cette essence elle-même. Or l'essence adorable est vie et non mouvement ; donc les choses sont vie en Dieu (1).

2° « La copie doit ressembler à l'original : » dans la forme, oui ; dans le mode d'être, non ; car les formes n'ont pas toujours le même être dans l'original et dans la copie : ainsi la forme de la maison est immatérielle et intelligible dans l'esprit de l'architecte ; mais elle est matérielle et sensible hors de l'âme, dans l'édifice. Les idées des choses qui ne vivent pas en elles-mêmes sont vie dans l'intelligence suprême, parce qu'elles ont là un être divin.

(1) Cette réponse expose dans sa plus juste et plus simple expression, ce nous semble, le théisme à l'encontre du panthéisme. Les catholiques disent : Les choses sont en Dieu par leur idée, mais les panthéistes répliquent : Les choses sont en Dieu par leur nature. Amauri soutenoit cette proposition : « Comme Abraham avoit la même nature qu'Isaac, ainsi tout est un, tout est Dieu. »

Respondeo dicendum, quòd (sicut dictum est) *vivere* Dei est ejus *intelligere*. In Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum *intelligere* ejus. Unde, quicquid est in Deo ut intellectum, est ipsum *vivere* vel vita ejus : unde cùm omnia quæ facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quòd omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Ad primum ergo dicendum, quòd creaturæ n Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo in quantum continentur et conservantur virtute divinâ ; sicut dicimus ea esse in nobis, quæ sunt in nostra potestate ; et sic creaturæ dicuntur esse in Deo etiam prout sunt in propriis naturis ; et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis : « In ipso vivimus, movemur et sumus ; » quia etiam nostrum *vivere* et nostrum *esse*, et nostrum *moveri* causantur à Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sic ut in cognoscente : et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia divina ; unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quòd res hoc modo loquendi in Deo non sunt *motus*, sed *vita*.

Ad secundum dicendum, quòd exemplata oportet conformari exemplari secundùm rationem formæ, non autem secundùm modum essendi : nam alterius modi *esse* habet forma quandoque in exemplari et in exemplato : sicut forma domùs in mente artificis habet *esse* immateriale et intelligibile ; in domo autem quæ est extra animam, habet *esse* materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quæ in seipsis non vivunt, in mente divina sunt *vita*, quia in mente divina habent *esse* divinum.

3° Si les choses naturelles ne renfermoient dans leur essence que la forme et non la matière, elles seroient plus véritablement en Dieu par l'idée qu'elles ne sont en elles-mêmes : aussi Platon dit-il que l'homme séparé du corps est l'homme vrai, tandis que l'homme avec le corps est l'homme représenté. Mais comme la matière appartient à l'essence des choses naturelles, leur être absolu est plus véritablement dans l'intelligence divine qu'en elles-mêmes, car elles ont un être incréé dans ce premier sujet et un être créé dans le second ; mais leur être relatif, comme l'être particulier de l'homme ou du cheval, est plus véritablement dans leur nature que dans l'intelligence divine ; car l'être matériel, qui n'est point en Dieu, appartient à la vérité des individus. Ainsi la maison a un être plus noble dans l'esprit que dans la matière ; mais elle est plus véritablement dans la matière que dans l'esprit, parce que là elle est en acte, tandis qu'ici elle est en puissance.

4° Le mal est dans l'intelligence de Dieu en ce sens qu'il est compris sous sa science ; mais il n'y est pas comme créé de Dieu, comme conservé par lui, comme ayant sa raison en lui. Et puisque Dieu connoît les choses mauvaises par l'idée du bien, elles n'ont pas vie en lui ; mais on peut dire que les choses qu'il fait vivent en lui, en prenant ce mot dans le sens de connoissance, et non pour principe d'opération.

Ad tertium dicendum, quòd si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantùm forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quàm in seipsis : propter quod et Plato posuit quòd homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum est quòd res naturales veriùs *esse* simpliciter habent in mente divina, quàm in seipsis, quia in mente divina habent *esse* increatum, in seipsis autem *esse* creatum ; sed esse hoc, utpote homo vel equus, veriùs habent in propria natura quàm in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet *esse* materiale, quod non habent in mente divina : sicut domus nobilius *esse* habet in mente artificis quàm in materia ; sed tamen veriùs dicitur domus quæ est in materia, quàm quæ est in mente, quia hæc est domus in actu, illa autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum, quòd licèt mala sint in Dei scientia, in quantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata à Deo, vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo (1) : cognoscuntur enim à Deo per rationes bonorum, unde non potest dici quòd mala sint *vita* in Deo. Ea verò quæ secundùm nullum tempus sunt, possunt dici esse *vita* in Deo secundùm quòd *vivere* nominat *intelligere* tantùm (in quantum intelliguntur à Deo), non autem secundùm quòd *vivere* importat principium operationis.

(1) Intelligendo de malis culpæ tantùm : nam à Deo fieri mala pœnæ planum est, juxta illud *Amos*, III, vers. 6 : *Si erit malum in civitate quod non fecerit Dominus*, ut et infra, qu. 49, art. 2, ex professo dicetur. Sed an utique mala culpæ videri possint positiva et positivam deformitatem vel malitiam habentia, quæ nec à Deo creata sint, nec ab illo etiam conservata, nec in eodem rationem habeant, ut hic inculcat S. Thomas ? Et hujus tam absurdæ opinionis, tam ab illius mente alienæ, tam ab omnibus proscribendæ, putari possit auctor ? Scilicet quæ aliquid entitativum, positivum, reale fingat cujus auctor et causa Deus non sit ; nec dici possit esse, nisi mali etiam vel peccati, prout malum est et peccatum, auctor et causa concedatur ! Sed hæc pleniùs in Selectis.

QUESTION XIX.

De la volonté de Dieu.

Maintenant que nous avons parlé de ce qui concerne la science de Dieu, nous allons nous occuper de ce qui concerne sa volonté sainte. Nous parlerons : premièrement de cette volonté considérée en elle-même ; secondement, des choses qui s'y rapportent directement ; troisièmement, des choses qui s'y rapportent par l'intermédiaire de l'intelligence.

A l'égard de la volonté considérée en elle-même, on demande douze choses : 1° Y a-t-il volonté en Dieu ? 2° Dieu veut il autre chose que lui ? 3° Dieu veut-il nécessairement tout ce qu'il veut ? 4° La volonté de Dieu est-elle la cause des choses ? 5° La volonté de Dieu a-t-elle une cause ? 6° La volonté de Dieu s'accomplit-elle toujours ? 7° La volonté de Dieu est-elle sujette au changement ? 8° La volonté de Dieu rend-elle nécessaire ce qu'elle veut ? 9° Dieu veut-il le mal ? 10° Dieu a-t-il le libre arbitre ? 11° Doit-on distinguer en Dieu la volonté de signe ? 12° Doit-on admettre cinq signes de la volonté de Dieu ?

ARTICLE I.

Y a-t-il volonté dans Dieu.

Il paroît qu'il n'y a pas volonté dans Dieu. 1° L'objet de la volonté est la fin et le bien. Or on ne peut assigner de fin à Dieu : donc il n'a pas la volonté.

2° La volonté est une sorte d'appétit. Or l'appétit dénonce une imper-

---

QUÆSTIO XIX.

De voluntate Dei, in duodecim articulos divisa.

Post considerationem eorum quæ ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem divinam : ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate ; secunda de his quæ ad voluntatem absolutè pertinent ; tertia de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipsam autem voluntatem quærunturduodecim : 1° Utrùm in Deo sit voluntas. 2° Utrùm Deus velit alia à se. 3° Utrùm quicquid Deus vult, ex necessitate velit. 4° Utrùm voluntas Dei sit causa rerum. 5° Utrùm voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. 6° Utrùm voluntas divina semper impleatur. 7° Utrùm voluntas Dei sit mutabilis. 8° Utrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. 9° Utrùm in Deo sit voluntas malorum. 10° Utrùm Deus habeat liberum arbitrium. 11° Utrùm sit distinguenda in Deo voluntas signi. 12° Utrùm convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

ARTICULUS I.

Utrùm Deo sit voluntas.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non sit voluntas. Objectum enim voluntatis est finis et bonum ; sed Dei non est assignare aliquem finem : ergo voluntas non est in Deo.

2. Præterea, voluntas est appetitus quidam ; appetitus autem (cùm sit rei non habitæ) im-

(1) De his etiam 3 part., qu. 18, art. I ; ut et 1, *Sent.*, dist. 45, art. 1 ; et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 72 et 73, §. 2 ; et lib. IV, cap. 19, col. 2 ; et quæst. 23, de verit. art. 1 ; et *Opusc.* 3, cap. 32 et 35.

fection (puisqu'il a pour objet une chose qu'on n'a pas) : donc la volonté n'est pas en Dieu.

3° Aristote dit, *De Animâ*, III, 54 : « L'appétit est un moteur mû. » Or, d'après le même philosophe, Dieu est le premier moteur immobile. Donc Dieu n'a pas la volonté.

Mais saint Paul dit, *Rom.*, XII, 2 : « Transformez-vous par un esprit nouveau, afin que vous reconnoissiez ce qui est la volonté de Dieu (1). »

(Conclusion. — Dieu a la volonté puisqu'il a l'intelligence, car la première de ces facultés suit la seconde.)

Il faut dire ceci : Puisque Dieu a l'intelligence, il a aussi la volonté, car la dernière de ces facultés suit la première nécessairement. Comme les choses naturelles ont l'existence par leur forme, ainsi l'intelligence a la connoissance par sa forme intelligible. Et les choses ont avec leur forme des rapports tels, qu'elles la cherchent quand elles ne l'ont pas, et qu'elles reposent en elle quand elles l'ont : et cette forme, c'est la perfection, le bien qu'elles peuvent acquérir ; et cette tendance, cette propension, c'est l'appétit naturel (2). Or l'intelligence a les mêmes rapports avec le bien qu'elle a perçu par sa forme : elle repose en lui quand

(1) *Ps.*, CXXXIV, 6 : « Tout ce que Dieu a voulu, il l'a fait dans le ciel et sur la terre. » — *Matth.*, VI, 10 : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » — *Ephés.*, I, 11 : « Il opère toute chose selon le conseil de sa volonté. » — » Comment Dieu serait-il infiniment parfait, demande saint Augustin. *Enchir.*, XCVI ; comment serait-il tout-puissant, s'il ne pouvait faire tout ce qu'il veut? »

Qu'est-ce qu'est en Dieu la volonté? Quelques théologiens disent qu'elle est un principe, une faculté ; mais le très-grand nombre enseignent qu'elle est un acte, une opération. Le lecteur adoptera sans doute le dernier sentiment. Si la volonté divine étoit une faculté, il y auroit dans l'essence infiniment simple cause et effet, principe et conséquence ; ce qui ne peut être. Notre saint auteur nous a dit cent fois que tout est, dans Dieu, un acte simple.

(2) Quelques théologiens ne remarquent point dans la nature cette tendance générale, et rejettent l'argument de saint Thomas. Cependant tous les êtres cherchent à monter, pourquoi ? Parce que Dieu est leur principe et leur fin. Le grain de sable appelle un autre grain de sable et forme le rocher ; le gland germe, végète et s'élève vers le ciel ; la chrysalide secoue ses langes, se pare des plus belles couleurs et devient une fleur ailée : l'homme se spiritualise par la vertu, dépose ce corps mortel et « et brille comme le soleil, » suivant l'expression du divin Maître. Voilà la tendance, l'aspiration générale des êtres ; voilà le progrès, le seul progrès vrai.

---

perfectionem designat, quæ Deo non competit : ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea, secundum Philosophum in III, *de Anima* (text. 54), voluntas est *movens motum*. Sed Deus est « primum movens immobile, » ut probatur VIII *Phys.* (text. 4°. Ergo in Deo non est voluntas.

Sed contra est, quod dicit Apostolus *Rom.* XII : « Ut probetis quæ sit voluntas Dei (1). »

(Conclusio. — Cùm voluntas intellectum consequatur, oportet in Deo voluntatem esse, cùm in eo sit intellectus.)

Respondeo dicendum, in Deo voluntatem esse sicut et in eo est intellectus : voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet *esse* in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in

(1) Scilicet *bona et beneplacens et perfecta*, ut ibidem additur vers. 2. *Bona*, prout bonum honestum vult nos velle : *beneplacens*, prout illud quòd vult nos velle, bene disposito delectabile ac jucundum est : *perfecta*, prout fini ultimo nos conjungit, ut explicat in eum locum S. Thomas.

elle l'a, elle le recherche quand elle ne l'a pas. Eh bien, la volonté consiste précisément dans ces deux actes. L'être qui a l'intelligence a donc la volonté, de même que l'être qui a la faculté de sentir a l'appétit animal. Dieu a donc la volonté, puisqu'il a l'intelligence ; et comme sa connoissance est son être, de même son être est son vouloir.

Je réponds aux arguments : 1° Aucun être créé n'est la fin de Dieu ; mais il est lui-même, et par son essence, la fin de tout ce qu'il fait : car il est bon par son essence, et la fin implique l'idée du bien.

2° La volonté de l'homme revient à sa partie appétitive, ainsi appelée *d'appétit;* mais son unique fonction n'est pas d'appéter ce qu'elle n'a pas : elle aime aussi ce qu'elle a, elle se délecte dans le bien qu'elle possède. Or la volonté divine consiste dans cet amour et dans cette délectation; car elle a toujours le bien qui est son objet, puisque ce bien ne forme avec elle qu'une seule et même essence.

3° La volonté qui a pour objet principal un bien placé hors d'elle-même, reçoit l'impulsion d'une chose étrangère ; mais la volonté divine n'a pas son objet hors d'elle-même, car elle le trouve dans la bonté qui est son essence. Puis donc que la volonté divine est la même chose que son objet, elle n'est pas mue, pour employer ce mot dans le sens de *connoître* et de *vouloir*, par un autre être, mais par elle-même. C'est ainsi que Platon dit : « Le premier moteur se meut lui-même. »

---

eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea: et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione vocatur *appetitus naturalis* (1) : unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet; ut scilicet cùm habet ipsum, quiescat in illo; cùm verò non habet, quærat ipsum, et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est *appetitus animalis*. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cùm sit in eo intellectus: et sicut ejus *intelligere* est ejus *esse*, ita et ejus *esse* est ejus *velle*.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt nihil aliud à Deo sit finis Dei (2), tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt; et hoc per suam essentiam, cùm per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est (qu. 16, articul. 3). Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ licèt ab appetendo nominetur (3), non tamen hunc solum habet actum ut appetat quæ non habet, sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo, et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur; quæ semper habet bonum quod est ejus objectum, cùm sit indifferens ab eo secundùm essentiam, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas cujus objectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quòd sit mota ab alio; sed objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia: unde cùm voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio à se, sed à se tantùm, eo modo loquendi quo *intelligere* et *velle* dicitur motus. Et secundùm hoc Plato dixit, quòd primum movens movet seipsum (ut jam sup.).

(1) Prout ab appetitua nimali vel sensitivo, et a rationali sive intellectivo distinguitur, quasi certum aliquod *esse* à natura determinatum non excedens, ut ex professo infra quæst. 80, art. 1.

(2) Id est nulla res extra Deum sit finis Dei; etc.

(3) Quia res nominantur ab eo potissimùm ex quo alia consequuntur; sicut ex appetitu rei nondum habitæ consequitur ejusdem amor quando jam habita est; et hinc etiam delectatio propter ipsam habitam, sive complacentia, etc.

ARTICLE II.

Dieu veut-il autre chose que lui?

Il paroît que Dieu ne veut pas autre chose que lui. 1° La volonté de Dieu est son être; or Dieu n'est pas autre chose que lui : donc il ne veut non plus que lui.

2° D'après Aristote, le voulu meut la volonté, comme l'appétible meut l'appétit. Si donc vous dites que Dieu veut autre chose que lui, vous établissez qu'il est mû par un autre, ce qui ne peut être.

3° Lorsque la volonté est satisfaite de ce qu'elle veut, elle ne cherche rien au delà. Or la volonté de Dieu est satisfaite de sa bonté : donc Dieu ne veut que lui.

4° Les actes de la volonté se multiplient avec les choses voulues. Si donc Dieu se vouloit lui-même et les choses créées, les actes de sa volonté seroient multiples. Or les actes de la volonté de Dieu ne pourroient être multiples sans que son être le fût aussi, puisque son être n'est autre chose que son vouloir. Donc Dieu ne veut pas les choses créées.

Mais saint Paul dit I *Thess.*, IV, 3 : « La volonté de Dieu est votre sanctification. »

(Conclusion. — Comme il appartient à la perfection de la volonté de communiquer le bien qu'elle possède, la volonté divine se veut elle-même et les autres choses : elle se veut elle-même comme fin ; elle veut les autres choses comme ordonnées à cette fin, c'est-à-dire pour soi, car il convient que les créatures participent à sa souveraine bonté.)

Il faut dire ceci : Non-seulement Dieu se veut lui-même, mais il veut encore les autres choses. Cette proposition se prouve comme la précé-

---

ARTICULUS II.

Utrùm Deus velit alia a se.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non velit alia à se. *Velle* enim divinum est ejus *esse*; sed Deus non est aliud à se : ergo non vult aliud à se.

2. Præterea, volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in III, *de Animâ* (text. 54). Si igitur Deus velit aliquid aliud à se, movebitur ejus voluntas ab aliquo alio; quod est impossibile.

3. Præterea, cuicunque volenti sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas ejus ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud à se

4. Præterea, actus voluntatis multiplicatur secundùm volita. Si igitur Deus velit se et alia à se, sequitur quòd actus voluntatis ejus sit multiplex, et per consequens ejus *esse* quod est ejus *velle*. Hoc autem est impossibile : non ergo vult alia à se.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I *Thes.*, IV: «Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra.»

(Conclusio. — Cùm ad perfectionem voluntatis spectet ut bonum quod quis habet, aliis communicet, hoc divinam præcipuè voluntatem decet ut se et alia velit; se ut finem, cætera verò ut ad finem ordinata, id est propter se, quia condecet ejus summam bonitatem alia eam participare.)

Respondeo dicendum, quòd Deus non solum se vult, sed etiam alia à se. Quod apparet à simili priùs introducto. Res enim naturalis non solùm habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cùm non habet,

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 45, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 74, 75, et 84; et quæst. 23, de verit., art. 4..

dente. Les choses naturelles ont une double inclination relativement à leur propre bien : d'abord elles le cherchent quand elles ne l'ont pas et se reposent en lui quand elles l'ont; puis elles s'efforcent de le répandre, selon les lois du possible, dans les autres êtres, et voilà pourquoi l'agent parfait produit son semblable. Tel est aussi le propre de la bonté dans l'homme, elle donne de sa plénitude; puis tout don parfait trouve sa source dans la bonté divine. Ainsi les êtres créés répandent le bien qu'ils possèdent; mais combien plus la volonté divine ne verse-t-elle pas dans le sein des êtres créés, selon les limites du possible, les trésors de son infinie munificence? Voilà comment Dieu se veut lui-même et les autres choses : il se veut comme fin et les autres choses comme moyens, car il convient à sa bonté de se répandre dans les créatures (1)

Je réponds aux arguments : 1° Bien que la volonté de Dieu ne soit réellement autre chose que son être, elle en diffère rationnellement, comme l'idée diffère de l'expression. Quand je dis : « Dieu est, » cela n'implique aucune relation; mais il en est autrement quand je dis : « Dieu veut. » Ainsi, bien que Dieu ne soit pas autre chose que lui, il veut cependant autre chose que lui.

2° Quand nous voulons une chose pour la fin, la fin donne seule l'im

(1) Le dieu des déistes, taillé du même bois que le dieu des païens, ne veut que lui, ne cherche que lui, n'aime que lui; il n'a point de sympathie pour les autres êtres, point de bienveillance pour ses créatures, point d'amour pour ses enfants; « il se promène sur la voûte au ciel sans s'occuper de ce qui se fait sur la terre (*Job*, XXII, 14) ; » il n'a point d'yeux pour voir nos souffrances, point d'oreilles pour entendre nos prières; sa main n'a jamais enrichi l'indigence, jamais soulagé une infortune, jamais séché une larme. Certes, ce dieu sans cœur et sans entrailles, qui n'a d'autre amour que l'indifférence ni d'autre vertu que l'égoïsme, n'est pas le dieu chrétien. Le Maître que nous servons veut tout ce qui est bonté, tout ce qui est vie, tout ce qui est être; il veille sur l'univers avec une tendresse paternelle et répand partout les trésors de sa munificence; « il disperse et donne aux pauvres (*P.* CXI 8); » — « il ouvre la main, et toute créature vivante est remplie de bénédictions (*Ps.* CXLIV, 17). »

---

vel ut quiescat in illo cùm habet, sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundùm quòd possibile est : unde videmus quòd omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet secundùm quòd possibile est (1); et hoc præcipuè pertinet ad bonitatem divinam, à qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multò magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundùm quòd possibile est. Sic igitur vult et se et alia : sed se ut finem, alia verò ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, alia ipsam participare.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet divinum *velle* sit ejus *esse* secundùm rem, tamen differt ratione, secundùm diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet. In hoc enim quod dico : *Deum esse*, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico : *Deum velle*. Et ideo licèt non sit aliquid aliud à se, vult tamen aliquid aliud à se.

Ad secundum dicendum, quòd in his quæ

(1) Colligitur ex lib. de *Div. Nom.*, cap. 4, ubi Dionysius ait quòd quia Deus essentiale bonum est (οὐσιωθὲς), etiam in omnia entia bonitatem suam porrigit; et quòd sicut sol non deliberans nec præeligens omnia illuminat; sic ipsum bonum quod ita soli præexcellit ut archetypum (sive primitivum exemplar) imagini, existentiâ ipsâ suâ omnibus quæ sunt suæ radios bonitatis affundit.

pulsion à notre volonté. Cela se voit surtout dans les choses que nous voulons uniquement pour obtenir un effet déterminé : quand nous prenons une potion amère, par exemple, nous ne voulons que la santé; mais quand nous prenons une potion douce, nous pouvons vouloir autre chose. Or, lorsque Dieu veut les choses créées, il les veut uniquement pour une fin, qui est sa bonté ; donc sa bonté meut seule sa volonté. De même que Dieu connoît les choses en connoissant son essence, de même il les veut en voulant sa bonté.

3° De ce que la bonté de Dieu suffit à sa volonté, que devons-nous en conclure? qu'il ne veut pas autre chose que sa bonté? Non; mais qu'il ne veut qu'à raison de sa bonté. Ainsi son intelligence est parfaite par la seule connoissance de son être infini; mais cela n'empêche pas qu'il ne connoisse aussi les autres choses.

4° Comme l'intelligence divine est une, parce qu'elle voit plusieurs choses dans une seule : de même la volonté suprême est une et simple, parce qu'elle veut plusieurs choses par une seule, qui est sa bonté.

ARTICLE III.

Dieu veut-il nécessairement tout ce qu'il veut?

Il paroît que Dieu veut nécessairement tout ce qu'il veut. 1° Ce qui est éternel est nécessaire. Or tout ce que Dieu veut, il le veut éternellement; car, autrement, sa volonté auroit changé. Donc Dieu veut nécessairement tout ce qu'il veut.

2° Dieu veut les autres choses que lui de la même manière qu'il veut

---

volumus propter finem, tota ratio volenti est finis, et hoc est quod movet voluntatem, et hoc maximè apparet in his quæ volumus tantùm propter finem : qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem; et hoc solum est quòd movet ejus voluntatem; secus autem est in eo, qui sumit potionem dulcem, quam non solùm propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde cùm Deus alia à se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas (ut dictum est), non sequitur quòd aliquid aliud moveat voluntatem ejus, nisi bonitas sua : et sic, sicut alia à se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia à se vult volendo bonitatem suam.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc quòd voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quòd nihil aliud velit, sed quòd nihil aliud vult nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licèt sit perfectus ex hoc ipso quòd essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad quartum dicendum, quòd sicut *intelligere* divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita *velle* divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum quod est bonitas sua.

ARTICULUS III.

Utrùm quicquid Deus vult, ex necessitate velit.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quod quicquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium. Sed quicquid Deus vult, ab æterno vult, aliàs voluntas ejus esset mutabilis; ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea, Deus vult alia à se, in quantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult : ergo alia à se ex necessitate vult.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 43, quæst. 2, per totum; et dist. 47, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 80, 81, 89; ut et lib. II, cap. 29 et 27; et iterum lib. III, cap. 97, art. 3; et qu. 23, de verit.; art. 4, et quæst. 3, de potent., art. 1.

sa bonté. Or Dieu veut sa bonté nécessairement : donc il veut les autres choses nécessairement aussi.

3° Tout ce qui est dans la nature de Dieu est nécessaire, parce qu'il est nécessairement tout ce qu'il est. Or il est dans la nature de Dieu de vouloir tout ce qu'il veut ; car rien ne peut être en lui, comme le remarque le Philosophe, hors de sa nature. Donc Dieu veut nécessairement tout ce qu'il veut.

4° Ce qui n'est pas nécessaire peut ne pas être. Si donc Dieu ne veut pas les choses nécessairement, il peut vouloir ce qu'il ne veut pas, ou ne pas vouloir ce qu'il veut. Donc sa volonté peut ne pas être ; donc elle est contingente et par cela même imparfaite, car la contingence est une imperfection

5° La cause qui n'est pas nécessaire n'agit, comme le remarque le Commentateur, que lorsqu'elle est déterminée à l'action par un autre être. Donc si la volonté de Dieu n'étoit pas nécessaire, elle seroit déterminée par un autre être, et dès lors elle auroit une cause. Donc, etc.

6° Tout ce que Dieu sait, il le sait nécessairement. Or comme la science de Dieu est son essence, de même sa volonté l'est aussi. Donc tout ce que Dieu veut, il le veut nécessairement.

Mais saint Paul dit, *Ephés*, I, 11 : « Il opère toute chose suivant le conseil de sa volonté. » Or ce que nous faisons d'après *le conseil de notre volonté*, nous ne le voulons pas nécessairement. Donc Dieu ne veut pas nécessairement tout ce qu'il veut (1).

(1) La nécessité est la condition de ce qui ne peut pas ne pas être, ou de l'être qui n'a pas en lui-même le principe et le mobile de ses actions, qui agit sans détermination libre, en dehors de tout choix, sous l'influence d'une invincible propension.

---

3. Præterea, quicquid est Deo naturale, est necessarium, quia Deus est per se necesse esse et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est. Sed naturale est ei velle quicquid vult, quia « in Deo nihil potest esse præter naturam, ut dicitur in V *Metaph.* (1). Ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea, « non necesse esse, et possibile non esse, » æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est eum non velle illud, et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet et sic imperfecta, quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

5. Præterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator in II, *Phys.* (text. 48). Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quòd ab aliquo alio determinetur ad effectum ; et sic habet aliquam causam.

6. Præterea, quicquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina. Ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

Sed contra est, quod dicit Apostolus *Ephes.*, I « Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ. » Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus (2). » Non ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

(1) Non præcisè de Deo vel sub nomine Dei, sed sic : *Necessarium est quod simplex est, hoc enim non potest multipliciter se habere : quapropter nec aliter et aliter. Si aliqua igitur perpetua et immobilia sunt, nihil in eis violentum aut præter naturam est* ; ut habetur expressè text. 6, sive cap. 5, circa finem. Quid porrò magis perpetuum vel immobile quàm Deus ipse ?

(2) De iis quippe quæ aliter evenire non possunt, adeoque necessario fiunt, nemo consultat, ut ex lib. III *Ethicorum*, cap. 5, et lib. VI, cap. 8, colligitur ; quia scilicet consilium est velut quædam inquisitio quæ in eventus necessarios nullo modo cadere potest, ut ibidem habetur in sequentibus capitibus : et sic propriè consilium in Deo non est e ea parte qua inquisitionem importat, sed qua exclusionem necessitatis, etc.

(Conclusion. — Comme la bonté de Dieu est l'objet propre de sa volonté et que toutes les choses s'y rapportent comme à leur fin, Dieu veut sa bonté d'une nécessité absolue; mais il veut les autres choses d'une nécessité hypothétique : car supposé qu'il les veuille, il ne peut pas ne pas les vouloir.)

Il faut dire ceci : Une chose peut être nécessaire de deux manières : absolument et hypothétiquement. Nous jugeons qu'une chose est nécessaire absolument, lorsqu'elle implique corrélation dans les termes, c'est-à-dire lorsque le sujet renferme l'idée de l'attribut, comme dans cette proposition : « L'homme est un animal; » ou lorsque l'attribut renferme l'idée du sujet, comme si je dis : « Le nombre est pair ou impair. » D'après cela, cette énonciation : « Socrate est assis, » n'est pas nécessaire absolument; mais elle l'est hypothétiquement, dans la supposition que Socrate est réellement assis.

Il y a la nécessité de nature et la nécessité de coaction. La nécessité de nature a son principe dans l'intime constitution, dans l'essence des êtres; la nécessité de coaction prend son origine dans une force qui leur est étrangère, dans la contrainte extérieure. Or Dieu veut sa bonté par nécessité de nature; car ses attributs, son infinie perfection, son être même n'est autre chose que la connoissance et l'amour du souverain bien; se connoissant et s'aimant nécessairement, il n'est pas libre de se connoître ou de ne pas se connoître, de s'aimer ou de ne pas s'aimer. Mais Dieu n'éprouve pas la même nécessité dans ses actes extérieurs, à l'égard des autres êtres. S'il faisoit nécessairement tout ce qu'il fait, nous ne lui devrions aucune reconnoissance pour ses bienfaits, aucune action de grâce pour ses miséricordes; la prière seroit une foiblesse inutile et le culte une absurdité flagrante; la raison nous commanderoit de renverser les temples et de briser les autels; l'indifférence et l'impiété deviendroient la loi suprême de la religion. Il est clair aussi que, dans ce système, tout ce qui existe, existe nécessairement; dès lors on ne pourra pas concevoir le monde non existant ou existant autrement; on ne pourra supposer dans le ciel une étoile, sur la terre une plante de plus ou de moins : on ne pourra se représenter la moindre particule de matière manquant à l'univers, ou le plus petit atome disposé dans un ordre différent. De plus, l'être qui agit par la nécessité de sa nature n'est pas le maître de modérer son action, il fait nécessairement tout ce que sa nature est capable de produire. Comme la nature de Dieu est infinie, il faudra donc que tous ses ouvrages, c'est-à-dire tous les êtres le soient.

On distingue aussi la nécessité absolue et la nécessité hypothétique. La nécessité absolue est celle qui, indépendante de toute conjoncture de toute situation particulière, existe partout et toujours, dans quelque circonstance que l'on suppose l'agent : ainsi l'homme qui a perdu la vue est dans la nécessité de confondre les objets. La nécessité hypothétique est celle qui, résultant d'une supposition, ôte la possibilité d'agir dans telle ou telle circonstance, dans un état déterminé : ainsi l'homme ingambe ne peut marcher lorsqu'il a les pieds liés. Or la nécessité absolue n'est au fond que la nécessité de nature : Dieu la subit donc dans ses actes intérieurs, mais il n'y est pas soumis dans ses actes extérieurs.

(Conclusio. — Cùm bonitas divina sit proprium divinæ voluntatis objectum, ad quam alia ordinantur, ut ad finem, bonitatem ipsam suam Deus absolutè et necessariò vult; alia verò à se, non necessariò nisi ex suppositione tantùm : supposito enim quòd velit, non potest non velle.)

Respondeo dicendum, quòd *necessarium* dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolutè et ex suppositione. *Necessarium absolutè* judicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia prædicatum est in diffinitione subjecti (sicut necessarium est hominem esse animal); vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut est necessarium numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere, unde non est necessarium absolutè; sed potest dici necessarium ex suppositione, supposito enim quòd sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet.

Appliquons ces principes à notre sujet. Il est nécessaire d'une nécessité absolue que Dieu veuille quelque chose, mais il ne l'est pas de même qu'il veuille tout ce qu'il veut. La volonté divine a des rapports nécessaires avec la bonté infinie, qui est son objet propre : donc Dieu veut nécessairement sa bonté, de même que l'homme veut nécessairement le bonheur, de même que toute faculté se porte nécessairement vers son objet. Quant aux autres choses, Dieu les veut en tant qu'elles sont ordonnées comme moyens par rapport à sa bonté. Or nous voulons nécessairement les moyens en voulant la fin, cela est vrai, quand ils peuvent seuls nous y conduire : ainsi nous voulons la nourriture par cela que nous voulons conserver la vie, un navire quand nous voulons traverser la mer; mais lorsque nous pouvons atteindre le but sans les moyens, nous ne les voulons pas nécessairement avec la fin : ainsi le désir de la promenade n'implique pas la volonté d'avoir un cheval parce qu'on peut aller à pied. Or la bonté de Dieu est parfaite par elle-même, sans les autres choses, puisqu'elle n'en reçoit aucune perfection. Dieu n'en veut donc pas d'une nécessité absolue, mais il les veut d'une nécessité hypothétique; car supposez qu'il veut, il ne peut pas ne pas vouloir, puisqu'il est impossible que sa volonté change, ou que la même chose soit et ne soit pas tout à la fois.

Je réponds aux arguments : 1° De ce que Dieu veut éternellement ce qu'il veut, il ne s'ensuit pas qu'il le veuille nécessairement, si ce n'est d'une nécessité hypothétique.

2° Dieu veut nécessairement sa bonté; mais il ne veut pas de même ce qu'il veut en vue de cette bonté, car elle peut exister sans les choses créées.

3° Que Dieu veuille les choses qu'il ne veut pas nécessairement, cela n'est ni dans, ni contre sa nature, mais volontaire.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quòd aliquid Deum velle est necessarium absolutè; non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum; unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult : sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum (ut visus ad colorem), quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem à se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest : sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire, et eadem ratio est in aliis. Unde, cùm bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis (cùm nihil ei perfectionis ex aliis accrescat); sequitur quòd alia à se eum velle non sit necessarium absolutè, et tamen necessarium est ex suppositione: supposito enim quòd velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad primum ergo dicendum quòd ex hoc quòd Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur quòd necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum, quòd licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum, quòd non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

4° Certaines causes nécessaires ont quelquefois des rapports non nécessaires avec leurs effets, ce qui provient de l'imperfection de l'effet, et non de l'imperfection de la cause. Ainsi le soleil n'a pas une connexion nécessaire avec plusieurs des phénomènes qu'il produit sur la terre, non pas que ses rayons manquent d'énergie, mais parce que la défectuosité de l'effet le soustrait à leur action. Si donc Dieu ne veut pas nécessairement tout ce qu'il veut, nous ne devons pas l'attribuer à l'imperfection de la volonté divine, mais à celle des choses voulues; car toutes les choses finies ne peuvent rien ajouter à l'essence infinie, et la bonté suprême n'en a pas besoin pour être parfaite (1).

5° La cause contingente est déterminée à l'action par un être étranger; mais la volonté divine, qui est nécessaire par sa nature, se détermine elle-même à vouloir les choses qui n'ont pas avec elle des rapports nécessaires.

6° De même que l'être de Dieu est nécessaire en soi, sa connoissance et sa volonté le sont aussi; mais si sa connoissance a des rapports également nécessaires avec ce qu'elle connoît, sa volonté n'a que des relations contingentes avec ce qu'elle veut. Comme, d'une part, les choses connues sont dans le connoissant et que les choses voulues sont dans elles-mêmes; comme, d'une autre part, les choses sont nécessaires dans Dieu, et qu'elles sont contingentes dans leur nature, il s'ensuit que tout ce que Dieu connoît, il le connoît nécessairement, mais qu'il ne veut pas de même tout ce qu'il veut.

(1) David dit, *Ps.* XV, 1 : « Vous êtes mon Dieu et vous n'avez pas besoin de mes biens. » — « Pourquoi, reprend saint Augustin? Parce que vous ne les avez pas attendus pour être heureux. » — « Quand l'homme fait le bien, continue Théodoret, il en reçoit la récompense; mais Dieu n'en retire aucun avantage. » Comme le bien créé n'a pas toujours été et qu'il peut n'être pas toujours, s'il étoit nécessaire à la perfection de Dieu, Dieu n'auroit pas toujours été parfait et il pourroit cesser de l'être.

Ad quartum dicendum, quòd aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectûs, et non propter defectum causæ: sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectûs non necessariò ex causa provenientis. Et similiter, quòd Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit volito secundùm suam rationem; quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei: qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum dicendum, quòd causa quæ est ex se contingens, oportet quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum, quòd sicut divinum *esse* in se est necessarium, ita et divinum *velle* et divinum *scire*; sed divinum *scire* habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum *velle* ad volita. Quod ideò est, quia scientia habetur de rebus secundùm quòd sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res secundùm quòd sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium *esse* secundùm quòd sunt in Deo, non autem secundùm quòd sunt in seipsis habent necessitatem absolutam, ita quòd sint per seipsa necessaria; propter hoc, Deus quæcunque scit, ex necessitate scit; non autem quæcunque vult, ex necessitate vult.

ARTICLE IV.

La volonté de Dieu est-elle la cause des choses?

Il paroît que la volonté de Dieu n'est pas la cause des choses. 1° Denys le Philosophe dit, *De div. Nom.*, IV : « De même que le soleil éclaire sans délibération, sans choix, par le seul fait de son existence, tout ce qui peut recevoir sa lumière : ainsi Dieu répand, par son essence, les rayons de sa bonté sur tout ce qui existe. » Or l'être qui agit par la volonté agit avec choix, avec délibération (1), donc Dieu n'agit pas par la volonté; donc la volonté de Dieu n'est pas la cause des choses.

2° Le premier dans son genre est ce qu'il est par son essence : ainsi la première substance ignée est essentiellement feu (2). Or Dieu est le premier agent : donc il est agent par son essence, qui est sa nature; donc il agit par sa nature, et non par sa volonté; donc, enfin, la volonté de Dieu n'est pas la cause des choses.

(1) La liberté est le contraire de la nécessité; c'est la condition de l'être qui trouve en lui-même le principe de ses actions; c'est la faculté d'agir ou de n'agir pas, de vouloir ou de ne vouloir pas, de choisir ou de ne choisir pas. Pour mieux faire ressortir cette définition, distinguons trois choses que l'on confond souvent dans le langage ordinaire : le spontané, le volontaire et le libre.

Le spontané est ce que l'on fait de soi-même, soit avec connoissance et attention, soit sans connoissance ni attention : je m'agite en rêvant pendant le sommeil, c'est un acte spontané.

Le volontaire est ce que l'on fait avec connoissance et attention : sur le point d'être frappé par un projectile, je m'écarte, c'est un acte volontaire.

Le libre est ce que l'on fait non-seulement avec connoissance et attention, mais avec délibération et par choix : après avoir pesé les avantages et les inconvénients de deux partis contraires, j'en choisis un plutôt que l'autre, c'est un acte libre.

Tout libre est volontaire et tout volontaire est spontané, mais il n'y a pas réciprocité. Le spontané suppose un principe d'action dans le sujet; le volontaire implique, de plus, la connoissance; le libre réclame, outre ces deux choses, la délibération et le choix.— Ces quelques mots doivent nous faire comprendre le raisonnement de saint Thomas.

(2) Le premier dans son genre, c'est celui qui possède une qualité au suprême degré; or, pour posséder une qualité de cette manière, il faut la posséder essentiellement, dans sa nature. Un principe analogue, que nous trouverons souvent dans saint Thomas, c'est celui-ci : « Le premier dans son genre est la cause des êtres du même genre. »

ARTICULUS IV.

Utrùm voluntas Dei sit causa rerum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius, cap. IV, *De div. Non.*: Sicut noster sol non ratiocinans, aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis suæ radios. » Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et præeligens: ergo Deus non agit per voluntatem; et sic voluntas Dei non est causa rerum.

2. Præterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine (2); sicut in ordine ignitorum est primum, quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens: ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura ejus; agit igitur per naturam, et non per voluntatem; voluntas igitur divina non est causa rerum.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 4, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 97; et lib. IV, cap. 10; et qu. 3, de potent. art. 15; et *in Psal.* I, col. 2; et *in Joan.* V, lect. 3.

(2) Juxta id quod I *Metaph.* cap. 1, prope finem insinuatur : *Unumquodque id esse potissimùm secundùm quod alius univocatio inest; sicut calidissimus est ignis, quia cæteris ista est ut calida sint.* Hinc axioma illud. *Primum in unoquoque genere est causa cæteroru*

3° Ce qui est cause par telle ou telle propriété est cause par nature, et non par volonté : ainsi le feu est cause de la caléfaction, parce qu'il est chaud : mais l'architecte est la cause de l'édifice, parce qu'il a voulu le construire. Or saint Augustin dit, *De doct. christ.*, I, 32 : « Nous sommes parce que Dieu est bon. » Donc Dieu est la cause des choses par sa nature, et non par sa volonté ; donc, etc.

4° Une seule chose n'a qu'une seule cause (1). Or la science divine est, comme nous l'avons vu, la cause des choses créées : donc les choses créées n'ont pas pour cause la volonté de Dieu.

Mais l'Esprit-Saint dit, *Sag.*, XI, 26 : « Qu'est-ce qui pourra subsister, si vous ne le voulez pas (2) ? »

(Conclusion. — Puisque Dieu est le premier agent, il est la cause de tout par son intelligence et par sa volonté.)

Il faut dire ceci : La volonté de Dieu est la cause des choses. Cette proposition peut se prouver par trois raisons.

Premièrement, par la coordination des causes agissantes. Puisque la nature agit pour une fin tout aussi bien que l'intelligence, il faut qu'une intelligence supérieure prescrive à la nature la fin qu'elle doit atteindre et les moyens qu'elle doit employer pour y parvenir : ainsi l'archer assigne le but et donne la direction à la flèche. Or Dieu est la première des causes ; donc il agit par l'intelligence et par la volonté.

Deuxièmement, par les propriétés de la cause naturelle. Cette sorte de cause produit toujours le même effet, parce qu'elle agit toujours, à moins d'obstacle, de la même manière : elle agit comme telle et telle entité ; et

(1) Un axiome équivalent dit : « Il ne faut pas multiplier les êtres sans raison. »

(2) Comme la conservation d'un être n'est que sa création continue, la création du monde a la même cause que sa conservation. Aussi l'écrivain sacré dit-il, immédiatement avant les paroles citées : « Vous n'avez rien fait avec haine, » c'est-à-dire sans le vouloir.

---

3. Præterea, quicquid est causa alicujus per hoc quòd est tale, est causa per naturam, et non per voluntatem ; ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus ; sed artifex est causa domûs, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit in I, *de Doct. Christ.*, cap. 32, quòd, « quia Deus bonus est, sumus : » ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

4. Præterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum causa est scientia Dei, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 8). Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, XI : « Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses ? »

(Conclusio. — Deus cùm sit primum agens, per intellectum et voluntatem cuncta causare dicendus est.)

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter.

Primò quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cùm enim propter finem agat intellectus et natura (ut probatur in II, *Physic.*, text. 42), necesse est ut agenti per naturam prædeterminetur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu, sicut sagittæ prædeterminatur finis et certus modus à sagittante. Unde, cùm primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quòd per intellectum et voluntatem agat.

Secundò, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat, quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundùm quòd est tale, agit ; unde quamdiu est tale, non facit nisi tale, omne enim agens per naturam habet

tant qu'elle reste telle et telle, elle sortit tel et tel effet, car elle a un être déterminé, limité, circonscrit. Or Dieu n'a pas un être déterminé, mais il renferme toute la perfection de l'être. Il n'agit donc pas par la nécessité de sa nature ; car, autrement, il produiroit un effet indéterminé dans son être et par conséquent infini ; ce qui est impossible, comme nous l'avons vu plus haut (1). Dieu n'agit donc point par la nécessité de sa nature ; mais il fait sortir, selon la détermination de sa volonté et de son intelligence, des effets limités de son infinie perfection.

Troisièmement, par les rapports de la cause avec l'effet. La cause produit l'effet de la même manière qu'elle le renferme, car elle a toujours avec lui des rapports de similitude et de ressemblance. Or la cause renferme l'effet selon le mode de son être. Puis donc que l'être de Dieu est son intelligence, il renferme ses effets d'une manière intelligible ; donc elle produit de même, et partant volontairement ; car la volonté le détermine seule à réaliser ce qu'il a conçu dans son intelligence. La volonté de Dieu est donc la cause des choses.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les paroles citées, l'Aréopagite n'entend pas exclure de Dieu toute élection, mais seulement cette préférence qui implique acception des personnes ; il veut dire que Dieu ne communique pas sa bonté seulement à quelques-uns, mais à tous.

2° Comme l'essence de Dieu est son intelligence et sa volonté ; de ce

(1) Si Dieu agissoit par la nécessité de sa nature, il agiroit selon toute l'énergie de son essence : il produiroit donc un effet infini. Mais qui dit effet, dit être créé et partant fini.

---

esse determinatum. Cùm igitur *esse* divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quòd agat per necessitatem naturæ, nisi fortè causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo ; quod est impossibile, ut ex superioribus patet (qu. 7, art. 2). Non igitur agit per necessitatem naturæ ; sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundùm determinationem voluntatis et intellectûs ipsius.

Tertiò ex habitudine effectuum ad causam. Secundùm hoc enim effectus procedunt à causa agente, secundùm quòd præexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile (1). Præexistunt autem effectus in causa secundùm modum causæ : unde cùm *esse* divinum sit ipsum ejus *intelligere*, præexistunt in eo effectus ejus secundùm modum intelligibilem, et per modum intelligibilem procedunt ab eo ; et sic, per consequens, per modum voluntatis : nam inclinatio ejus ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem à Deo simpliciter, sed secundùm quid ; in quantum scilicet non quibusdam solùm bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quamdam importat (2).

Ad secundum dicendum, quòd quia essen-

(1) Ex auctore libri de causis inter Axiomata sua æquivalenter Beda citat, vel quisquis eorum Axiomatum inter ejus opera auctor fuit ; ut videre est in dictione *Omnis*, et intelligi de similitudine analogicâ satis est, ut hic.

(2) Non obstat electio quorumdam cum aliqua discretione præ aliis ad bonum supernaturale consequendum, quia hic tantùm nominatim de bonitate naturali agitur quam omnibus indifferenter Deus confert, juxta exigentiam singulorum. Si ergo non ex parte subjecti Deo electionem Dionysius negat, quasi careat arbitrio, sed ex parte objecti tantùm, ut hic patet : nam alioqui exemplaria ipsa rerum faciendarum, cap. 5, *voluntates* appellat.

qu'il agit par son essence, il s'ensuit précisément qu'il agit par sa volonté et par son intelligence.

3° Le bon est l'objet de la volonté : Dieu veut donc toute chose, et partant l'existence des créatures, pour sa bonté. Voilà comment « nous sommes parce que Dieu est bon. »

4° La science qui dirige en concevant la forme de l'œuvre, et la volonté qui commande en poussant à l'action, ne sont, même en nous, qu'une seule cause du même effet ; car le vouloir fait seul passer la forme de l'intelligence dans la volonté, et c'est pour cela que la science spéculative n'a point de rapport avec l'action. Quant à la faculté, elle est cause dans l'exécution de l'acte, car elle énonce un principe immédiat d'opération. Mais toutes ces choses ne sont qu'une en Dieu.

ARTICLE V.

La volonté de Dieu a-t-elle une cause?

Il paroît que la volonté de Dieu a une cause. 1° Saint Augustin dit, tit. liv des LXXXIII *Quæst.*, q. 46 : « Qui oserait dire que Dieu a fait le monde sans raison? » Or la raison de l'acte est, dans l'agent libre, la cause de la volonté. Donc la volonté de Dieu a une cause.

2° Les choses faites par un agent qui n'a aucune raison de les vouloir, n'ont pas d'autre cause que sa volonté. Or la volonté de Dieu a fait toutes les choses, comme nous l'avons vu. Si donc la volonté de Dieu n'a aucune raison, aucun principe, il ne faut point chercher dans toutes les choses naturelles d'autre cause que cette volonté même ; donc toutes les sciences sont vaines, puisqu'elles ont pour but de découvrir les causes secondes

---

tia Dei est ejus *intelligere* et *velle*, ex hoc ipso quòd per essentiam suam agit, sequitur quòd agat per modum intellectûs et voluntatis.

Ad tertium dicendum, quòd *bonum* est objectum voluntatis : pro tanto ergo dicitur quòd, « quia Deus bonus est, sumus, » in quantum sua bonitas [illegible] et [illegible] volend. omnia alia, ut suprà dictum est [illegible] art. 2, ad 2.

Ad quartum dicendum, quòd [illegible] et ejusdem [illegible] est causa *scientia* ut [illegible], quæ [illegible] pour forma operis, et *voluntas*, ut imperans : quia forma ut est in intellectu tantùm non determinatur ad hoc quòd [illegible] voluntatem. Unde [illegible] nihil dicit de operatione, sed *voluntas* est causa, ut exequens, quia [illegible] immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt.

ARTICULUS V.

Utrùm voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus lib. LXXXIII *Quæst.* q. 46 : « Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? » Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa voluntas. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

3. Præterea, in his quæ fiunt à volente qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare, nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est. Si igitur voluntatis ejus non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere, nisi solam voluntatem divinam; et sic omnes scientiæ essent supervacuæ, quæ causas aliquorum

(1) D. Thom. [illegible], *Sent.* dist. 41, art. 3 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 46 ; ut et lib. II, cap 28 et 29 ; [illegible] lib. III, cap. 97.

de certains effets. Mais cette conséquence est fausse ; donc il faut assigner une cause à la volonté de Dieu.

3° Ce que l'agent fait sans raison dépend uniquement de sa volonté. Si donc Dieu veut sans raison, il s'ensuit que tout ce qui se fait dépend uniquement de sa volonté et n'a point d'autre cause. Or cela n'est pas : donc, etc.

Mais saint Augustin dit, liv. LXXXIII *Quæst.*, q. 4 : « La cause efficiente est plus grande que son effet ; or rien n'est plus grand que la volonté de Dieu : donc cette volonté n'a pas de cause (1). »

(Conclusion. — Puisque Dieu veut toute chose dans sa bonté par un acte simple, sa volonté n'a point de cause.)

Il faut dire ceci : La volonté de Dieu n'a point de cause, on va le comprendre tout à l'heure. Puisque la volonté dérive de l'intelligence, la cause produit le vouloir de la même manière qu'elle produit la connoissance. Or voici ce qui se passe dans le domaine de l'intelligence. Lorsque l'esprit perçoit séparément le principe et la conclusion, la connoissance

(1) Saint Thomas nous dira tout à l'heure : « Dieu veut une chose pour une autre, mais il ne veut pas une chose pour une autre. » Ces deux mots fixent l'état de la question, le voici : la volonté de Dieu n'a pas de cause qui lui donne l'existence ; mais elle a une raison qui lui imprime le caractère de la sagesse.

D'abord, si la volonté de Dieu avoit une cause, il est clair que cette cause précéderoit la volonté de Dieu. Or, avant la volonté qui a fait toute chose de rien, avant la création, qu'existoit-il ? Et comment le fini pourroit-il atteindre, égaler, dominer et produire au fini ?

Ensuite la volonté divine a une raison. Nous le savons déjà, Dieu fait toute chose en vue de sa bonté, « il opère tout pour lui-même (*Prov.*, XVI, 4). » Il veut faire éclater sa bonté en nous donnant le bonheur éternel ; puis il veut mettre le libre arbitre dans nos âmes, afin que nous méritions ce bonheur ; puis il veut nous accorder la grâce, afin que nous fassions un bon usage du libre arbitre, etc. Mais il faut bien le remarquer, Dieu veut tout cela tout à la fois, d'un seul mouvement, par un acte pur et simple ; cette progression de la cause au moyen, du moyen à la fin, n'existe que dans les choses. Saint Thomas nous dira plus tard : « La souveraine volonté n'a pas, en Dieu, de cause séparée de cette volonté ; mais elle a une certaine raison dans les créatures. »

---

effectuum assignarenituntur : quod videtur inconveniens ; est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinæ.

3. Præterea, quod fit à volente, non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate ejus. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quòd omnia quæ fiunt, dependeant ex simplici ejus voluntate, et non habeant aliquam causam aliam : quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. 4 (1) : « Omnia causa efficiens major est eo quod efficitur ; nihil autem majus est voluntate Dei : non ergo causa ejus quærenda est. »

(Conclusio. — Cùm Deus unico et simplicissimo actu velit omnia in sua bonitate, ejus voluntatis nulla prorsus causa est.)

Respondeo dicendum, quòd nuno modo voluntas Dei causam habet. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cùm voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit, et alicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu

(1) Vel sic pleniùs, qu. 27 : *Qui quærit quare voluerit Deus mundum facere, causam quærit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est : omne autem efficiens, majus est quam id quod efficitur.* Ubi non eo sensu *efficiens* videtur usurpari quo distinguitur ab aliis causarum generibus, et à finali nominatim, ut ex ipso loquendi modo patet per quem causa finalis indicatur (scilicet *quare voluerit*), sed eo sensu quo cuilibet causæ suus effectus correspondet. Sic enim finis in volente aliquid facit per impulsum illius ad volendum : et sic sequitur quòd si finis est extra Deum quo ad volendum impellitur, major est Deo, etc.

de la conclusion a sa cause dans la connoissance du principe : mais si l'esprit voit la conclusion dans le principe, en saisissant ces deux choses d'un seul regard, la connoissance de la conclusion n'est plus causée par la connoissance du principe ; car ces deux actes intellectuels n'en font qu'un, et la même chose ne peut être à elle-même sa propre cause. Toutefois l'esprit conçoit, dans ce dernier cas comme dans le premier, que le principe est la cause de la conclusion. Il n'en arrive pas autrement dans la région de la volonté. Ici la fin est au moyen ce que le principe étoit tout à l'heure à la conclusion. Lors donc que nous voulons séparément par deux actes distincts, la fin et les moyens, la volonté des moyens trouve sa cause dans la volonté de la fin ; mais si nous voulons la fin et les moyens par le même mouvement de l'âme, il n'y a plus cause ni effet, parce qu'un acte unique ne sauroit, comme nous le disions tout à l'heure, se produire lui-même. Néanmoins nous voulons, même dans la dernière hypothèse, les moyens pour obtenir la fin. Or, comme Dieu connoît tout d'un seul regard dans son essence, de même il veut tout d'un seul mouvement dans sa volonté. Si donc la connoissance de la cause ne produit pas dans son entendement la connoissance de l'effet, mais s'il connoît par sa propre énergie l'effet dans la cause, la volonté de la fin n'enfante pas non plus dans son cœur la volonté des moyens. Cependant il veut le moyen pour obtenir la fin : il veut une chose pour une autre, mais il ne veut pas une chose pour une autre.

Je réponds aux arguments : 1° La volonté divine a une raison, non pas que ses volitions viennent d'une cause étrangère, mais parce qu'elle veut une chose pour en obtenir une autre.

2° Puisque Dieu veut, pour la conservation de l'ordre, que les effets

---

autem sic est, quòd si seorsum intelligat principium et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiæ conclusionis : sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum (quia idem non est causa suiipsius); sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem : sed, si uno actu velit finem, et eaquæ sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa suiipsius, et tamen erit verum dicere quòd ea quæ sunt ad finem velit ordinare in finem. Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus (1), sed ipse intelligit effectus in causa; ita *velle finem* non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem; sed tamen vult ea quæ sunt ad finem, ordinari in finem : vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas, Dei rationabilis est, non quòd aliquid sit Deo causa volendi, sed in quantum vult unum esse propter aliud (3).

Ad secundum dicendum, quòd cùm velit Deus effectus sic esse ut ex causis certis proveniant,

(1) In plurali accusativo, sicut et mox : id est, *intelligenti ea quæ à causa procedunt.*

(2) Sive, hoc non est causa cur aliquod aliud velit.

(3) Hinc non tantùm secundùm voluntatem operari dicitur, sed secundùm consilium voluntatis (*ad Eph.* I,) ne sine ratione operari putetur, ait ibidem S. Thomas.

dérivent de leurs causes d'après les lois fixes, la science peut chercher dans la nature d'autre cause que la volonté souveraine ; mais ce serait une tentative superflue, que d'y chercher les causes premières indépendantes de la volonté divine. C'est dans ce sens que saint Augustin dit, *De Trin.*, III, 2 : « La vanité des philosophes s'est donné la satisfaction d'attribuer les effets contingents à des causes finies, parce que leurs faibles regards ne découvraient point clairement la cause supérieure à toutes les causes, la volonté de Dieu. »

3° Puisque Dieu veut que les effets deviennent causes à leur tour, tout effet qui en suppose un autre a une double cause, la volonté de Dieu et un autre agent ; mais les premiers effets, ceux qui n'en supposent pas un autre, dépendent uniquement de la volonté de Dieu. Ainsi, comme Dieu a voulu que l'homme eût des mains pour servir son intelligence dans divers ouvrages, une intelligence pour le constituer homme, la dignité d'homme pour jouir de son intelligence ou pour compléter la création, ces premiers effets trouvent leur unique raison dans la volonté suprême ; mais ceux qui en découlent ont une nouvelle cause dans les agents finis.

ARTICLE VI.

La volonté de Dieu s'accomplit-elle toujours ?

Il paroît que la volonté de Dieu ne s'accomplit pas toujours. 1° L'Apôtre dit, I *Timoth.*, II, 4 : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connoissance de la vérité. » Or tous les hommes n'obtiennent pas ce bonheur : donc la volonté de Dieu ne s'accomplit pas toujours.

---

ad hoc quòd servetur ordo in rebus, non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere; esset tamen supervacuum, si aliæ causæ quærerentur ut per se, et non dependentes à divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus in III, *de Trin.*, cap. 2 : « Placuit (1) vanitati Philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere, cùm omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, id est voluntatem Dei. »

Ad tertium dicendum, quòd cùm Deus velit effectus esse propter causas, quicunque effectus præsupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio; sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent. Utpote, si dicamus quòd Deus voluit hominem habere manus ut deservirent intellectui, operando diversa opera; et voluit eum habere intellectum, ad hoc quòd esset homo; et voluit eum esse hominem, ut ordinetur ipso, vel ad complementum universi : quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos tantùm, sed ad finem ultimum dependent ex simplici voluntate Dei; alia verò etiam ex ordine aliarum causarum.

ARTICULUS VI.

Utrùm voluntas Dei semper impleatur.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus, primæ ad *Timoth.*, II, quòd « Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. » Sed hoc non ita evenit : ergo voluntas Dei non semper impletur.

(1) Sic omnia exemplaria S. Thomæ quæ ad manum sunt ; sed exemplar utrumque Augustini habet *licuit* : nec effectus quolibet modo contingentes exprimit ibi, sed *raro existentes et monstruosos*, ut *defectus trimanorum et quadramanum aliaque similia partus; quorum nihil fit nisi voluntate Dei, et cæterisque non apparet.*

(2) De hac quæstione I, *Sent.*, dist. 47, art. 1 et 2; quæst. 23, de verit., art. 2; et *Quodl.*, I, art. 3, et *Quodl.*, i, 12, art. 4.

2° La volonté a les mêmes rapports avec le bon que l'intelligence avec le vrai. Or l'intelligence de Dieu connoît tout ce qui est vrai ; donc sa volonté veut tout ce qui est bon. Mais tout ce qui est bon ne se fait pas, car bien des choses bonnes restent sans réalisation. Donc la volonté de Dieu n'obtient pas toujours son effet.

3° Bien que la volonté de Dieu soit la cause première, elle n'exclut point, comme nous l'avons dit, les causes secondes. Or la cause seconde peut empêcher par défaut de coopération, l'effet de la cause première : ainsi la foiblesse des jambes paralyse la faculté de marcher. Donc la volonté de Dieu peut être arrêtée dans ses effets par le défaut des causes secondes ; donc elle n'a pas toujours son accomplissement.

Mais le Roi-Prophète dit, *Ps.* CXIII, 11 : « Notre Dieu est dans les cieux ; tout ce qu'il a voulu, il l'a fait. »

Conclusion. — Comme la volonté de Dieu est la plus universelle de toutes les causes, elle obtient toujours son accomplissement.)

Il faut dire ceci : La volonté de Dieu s'accomplit toujours, une simple observation va nous le faire comprendre. Comme c'est la forme qui donne à l'effet la ressemblance de la cause, nous devons dire de la cause ce que nous disons de la forme. Or la forme particulière ne s'impose pas à tout, mais tout subit la similitude de la forme universelle : ainsi nombre de choses ne sont ni hommes ni plantes, mais il n'en est point qui ne soient être. Semblablement la cause particulière ne domine qu'un certain nombre d'effets, mais la cause universelle les a tous dans sa dépendance. Comme la cause particulière ne commande pas à toutes les causes secondes, elle peut voir une chose échapper à son action ; mais rien ne peut se soustraire à l'énergie de la cause universelle, parce qu'elle a toutes les causes secondes sous son domaine. Cela se remarque dans l'ordre physique : un astre peut être écarté de sa route par l'influence

---

2. Præterea, sicut se habet scientia ad *verum*, ita voluntas ad *bonum*. Sed Deus scit omne verum : ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit, multa enim bona possunt fieri quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur,

3. Præterea, voluntas Dei cùm sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est. Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectum causæ secundæ ; sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem trahæ. Ergo et effectus divinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum : non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* CXIII : « Omnia quæcumque voluit Deus fecit. »

(Conclusio. — Cùm divina voluntas sit universalissima omnium causa, ipsam semper impleri oportet.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd cùm effectus conformetur agenti secundùm suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est, quòd licèt aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen à forma universali nihil deficere potest : potest enim esse aliquid, quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur : quia si aliqua causa particularis deficiat à suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis ; unde effectus ordinem causæ

d'un autre astre, mais tout cède aux lois générales du mouvement. Or la volonté de Dieu est la cause universelle de tout ce qui est, donc elle obtient toujours son effet ; quand une chose semble s'écarter de ses lois par un côté, elle entre dans son empire par un autre : ainsi le pécheur qui se soustrait, autant que possible, à sa miséricorde, tombe sous le coup de sa justice.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot de saint Paul : « Dieu veut que tous les hommes se sauvent, » peut s'interpréter de trois manières. D'abord on peut l'entendre distributivement (1) des individus, dans ce sens : « Dieu veut le salut des hommes qui se sauvent, non pas qu'il y en ait aucun dont il veuille la perte, mais parce qu'aucun ne se sauve qu'il ne le veuille. » Cette interprétation est celle de saint Augustin. Ensuite on peut appliquer notre texte, toujours dans un sens distributif, non plus aux individus, mais aux diverses conditions de la race humaine, comme il suit : « Dieu veut sauver un certain nombre d'hommes dans tous les temps et dans tous les lieux, parmi toutes les classes de la société, au milieu des juifs et des gentils, entre les grands et les petits. » Enfin on peut interpréter l'oracle de l'Apôtre, comme saint Anselme, en distinguant la volonté antécédente et la volonté conséquente, d'après ces principes. Dieu veut les choses en raison de leur bonté. Or une chose

(1) Tandis que le sens composé unit deux actes contraires dans le discours, le sens divisé les sépare dans l'esprit. Ainsi la proposition : « L'homme qui dort peut être éveillé, » signifie, dans le sens composé, que l'homme peut dormir et veiller tout à la fois ; mais elle veut dire, dans le sens divisé, qu'il veille quand il ne dort plus.

---

universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus; potest enim impediri quòd aliqua stella non inducat suum effectum ; sed tamen quicunque effectus ex causa corporea impediente, in rebus corporalibus consequatur, oportet quòd reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cœli. Cùm igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quòd divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur à divina voluntate secundùm unum ordinem, redibitur in ipsum secundùm alium : sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit à divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Apostoli, quo « Deus vult omnes homines salvos fieri, » potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio, secundum hunc sensum : « Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit quem non velit salvum fieri, » ut dicit Augustinus (1). Secundò potest intelligi, ut fiat distributio pro *generibus singulorum*, et non pro *singulis generum*, secundùm hunc sensum : « Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri mares et feminas, Judæos et Gentiles, parvos et magnos, » non tamen omnes de singulis statibus. Tertiò, secundùm Damascenum, intelligitur de voluntate *antecedente*, non de voluntate *consequente* : quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ, in qua nihil est prius vel posterius, sed ex parte volitorum. Ad cujus intellectum considerandum est quòd unumquòdque secundùm quod bonum est, sic est volitum à Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundùm quòd absolutè consideratur, bonum

(1) Colligitur ex lib. *de Prædestinat. Sanctorum*, cap. 8; et ex *Enrichidio*, cap. 103; et lib. 4. *contra Julianum*, cap. 8. Quod autem subjungitur ex Damasceno, apud illum habetur lib. 2 *de Fide orthod.*, cap. 29, et ex eodem passim refert S. Thomas, ac potissimùm in illum ipsum locum Apostoli, ubi aliam quoque interpretationem addit, ut sit *locutio causalis*, quia Deus in Sanctis facit ut omnes velint salvos esse.

bonne en elle-même, dans sa nature, absolument, lorsqu'on l'envisage hors de toute circonstance, peut être mauvaise relativement, quand on la considère dans telle ou telle relation personnelle, quand on y joint tel ou tel accident particulier : ainsi il est bon en soi que l'homme vive et mauvais de lui ôter le jour ; mais s'il devient homicide et menace la société, il est bon de lui ôter le jour et mauvais qu'il vive. On peut dire, d'après cela, que le juge équitable veut antécédemment la vie de tous les hommes, mais qu'il veut conséquemment la mort de l'homicide. Nous devons en dire autant de Dieu. Il veut d'une volonté antécédente le salut de tous les hommes, mais il veut d'une volonté conséquente, pour satisfaire aux droits de sa justice, la damnation des méchants. Toutefois, il faut le remarquer, ce que nous voulons de la première manière, nous ne le voulons pas absolument, mais relativement. La faculté de vouloir se rapporte aux choses considérées en elles-mêmes ; or les choses considérées en elles-mêmes ont une existence particulière, déterminée, revêtue de circonstances ; nous voulons donc une chose absolument quand nous la voulons dans telle ou telle conjoncture, avec tous les accidents qui l'accompagnent, et c'est là précisément la volonté conséquente. On peut donc dire que le juge équitable veut absolument la mort de l'homicide ; mais qu'il voudroit sa vie relativement, parce qu'il est homme. Sous ce dernier rapport, il a plutôt une velléité qu'une volonté. On voit par là que tout ce que Dieu veut absolument arrive, mais que ce qu'il veut antécédemmeut n'arrive pas (1).

(1) Comme nous ne connoissons Dieu que par ses effets, bien que sa volonté forme une entité infiniment simple, nous la distinguons sous plusieurs rapports, soit pour aider notre foible intelligence, soit pour concilier plusieurs passages de l'Ecriture et des Pères.

On distingue d'abord la volonté de bon plaisir et la volonté de signe. La volonté de bon plaisir, saint Thomas nous l'apprendra plus tard, est la volonté de Dieu proprement dite ; c'est celle qui est au fond de son être, celle qu'il a réellement, celle par laquelle il opère et fait toute chose : ainsi Dieu veut le mouvement de la terre et du soleil. Quant à la dénomination de cette volonté, les théologiens l'ont prise dans ce passage de saint Paul. *Rom.*, XII, 2 : « Transformez-vous par un esprit nouveau, afin que vous reconnoissiez ce qui est sa volonté de bon plaisir (*bene placens*), bonne et parfaite. » La volonté de signe ne porte le nom de *volonté* qu'improprement, dans un sens figuré ; elle ne réside pas dans l'âme de Dieu,

---

vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur (quæ est consequens consideratio ejus), è contrario se habet : sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundùm absolutam considerationem ; sed si addatur circa aliquem hominem, quòd sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quòd judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere ; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari ; sed consequenter vult quosdam damnari, secundùm exigentiam suæ justitiæ. Neque tamen id quod *antecedenter* volumus, simpliciter volumus, sed secundùm quid : quia voluntas comparatur ad res secundùm quòd in seipsis sunt ; in seipsis autem sunt in particulari : unde simpliciter volumus aliquid, secundùm quòd volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est *consequenter* velle. Unde potest dici quòd judex justus simpliciter vult homicidam suspendi ; sed secundùm quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo ; unde magis potest dici *velleitas*, quàm *absoluta voluntas*. Et sic patet quòd quicquid Deus simpliciter vult, fit ; licèt illud quod *antecedenter* vult, non fiat.

2° Les actes de l'intelligence impliquent la présence du connu dans le connoissant ; mais les actes de la volonté s'exercent sur les choses existant en elles-mêmes. Or ce qui peut avoir la nature de l'être et du vrai se trouve virtuellement tout entier dans Dieu, mais il n'est pas tout entier

mais hors de lui ; c'est tout signe extérieur qui semble nous annoncer qu'il veut une chose lorsqu'il ne la veut pas réellement : ainsi, quand il commandait au patriarche Abraham d'immoler son fils, il ne voulait pas ce sacrifice, mais une preuve de son obéissance.

La volonté de bon plaisir se subdivise, d'abord en volonté antécédente et en volonté conséquente. La volonté antécédente veut une chose en elle-même, considérée dans sa nature, abstraction faite des circonstances qui l'accompagnent : ainsi Dieu veut le salut de tous les hommes. La volonté conséquente, au contraire, veut l'objet entouré de toutes les circonstances particulières et personnelles, avec tous les accidents qui s'y rattachent : ainsi Dieu veut damner le pécheur qui paroît devant lui couvert de crimes ; ainsi le marchand veut, au milieu de la tempête, jeter ses marchandises à la mer.

Quelques théologiens distinguent autrement ces deux sortes de volonté. Nous avons vu que, selon les partisans de la science moyenne, Dieu voit les futurs contingents, non pas dans son essence infinie, mais dans ces contingents mêmes, dans une sorte d'entité qu'ils offrent à ses regards. En conséquence nos docteurs soutiennent que la volonté relative à la liberté humaine trouve en quelque sorte sa première origine, non pas dans l'Être éternel, mais dans la créature ; qu'on l'appelle *antécédente* quand elle précède la prévision de notre consentement à la grâce, et *conséquente* lorsqu'elle suit cette prévision. Certaines volontés divines, par exemple celle de punir les méchants, sont subordonnées à la libre détermination, cela est vrai ; mais les thomistes soutiennent qu'on ne peut y assujettir toutes les volontés suprêmes : ainsi la volonté d'appeler tel ou tel homme à la foi est conséquente ; mais elle ne suit pas le consentement, puisqu'elle le produit. Les molinistes favorisent en tout la liberté humaine ; mais ils prennent à Dieu ce qu'ils lui donnent. Dans leur système, l'Être nécessaire, souverainement indépendant, connoît et veut d'après la créature.

Il y a aussi la volonté absolue et la volonté conditionnelle. La première ne dépend d'aucune condition : telle a été la volonté de créer le monde ; la seconde, au contraire, dépend d'une condition : telle est la volonté de sauver tous les hommes, pourvu qu'ils le veuillent. Qu'il y ait en Dieu des volontés conditionnelles, l'Écriture sainte nous le fait comprendre dans une foule de passages. Nous lisons, *Ps.* CV, 23 : « Dieu avoit résolu de les perdre, si Moïse, qu'il avait choisi, ne s'y fût opposé en se présentant devant lui. » Le Seigneur dit à Salomon, III *Rois*, IX, 4 : « Si tu marches en ma présence, comme ton père, dans la droiture et la simplicité du cœur, j'établirai ton trône et ton règne sur Israel à jamais. »

Mentionnons, en passant, la volonté efficace, qui obtient toujours son effet ; et la volonté inefficace, qui n'obtient pas toujours son effet. Ainsi Dieu dit, *Is.*, XLVI, 10 : « Mes decrets sont immuables et ma volonté s'accomplit ; » mais il dit aussi, *Matth.*, XXIII, 37 : « Jérusalem, Jérusalem ...., combien de fois n'ai-je pas voulu rassembler tes fils, comme la poule rassemble ses petits sous ses ailes, et tu ne l'as pas voulu. »

Cela posé, comment Dieu veut-il le salut de tous les hommes ? Quelques théologiens, Hugues de Saint-Victor, Robert Paulus et d'autres répondent qu'il le veut seulement d'une volonté de signe. Cependant ces auteurs professent que Dieu veut réellement, sincèrement que tous les hommes parviennent au bonheur éternel, mais la volonté de signe n'est pas une volonté sincère, réelle ; c'est une volonté apparente, voilà tout.

D'autres, par exemple saint Bonaventure et Scot, disent que Dieu veut donner les grâces qui précèdent le salut, mais non le salut lui-même : C'est là ce qu'on doit entendre, poursuivent-ils, par volonté antécédente. Mais quoi ! Dieu poseroit la cause pour ne pas obtenir l'effet ! Il voudroit les moyens sans vouloir la fin ! Quelle est donc sa sagesse ?

D'autres, Silvius, Estius, Bannès, enseignent que la volonté dont il s'agit est virtuelle, mais non pas actuelle ; c'est-à-dire que Dieu offre à tous les moyens de salut, mais qu'il ne

---

Ad secundum dicendum, quòd actus cognoscitivæ virtutis est secundùm quòd cognitum est in cognoscente ; actus autem virtutis appetitivæ est ordinatus ad res secundùm quòd in seipsis sunt. Quicquid autem potest habere rationem *entis* et *veri*, totum est virtualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo, Deus cognoscit omne verum,

dans les choses créées. Ainsi Dieu connoît tout ce qui est vrai ; mais il ne veut pas tout ce qui est bon, si ce n'est en voulant son essence, où réside tout bien.

3° La cause première peut être empêchée dans son effet, quand elle n'est point universelle et n'a pas toutes les autres causes dans sa dépendance ; mais quand elle est universelle et qu'elle domine toutes les autres causes, aucun effet ne peut échapper à son énergie ni se produire hors de son domaine. Or la volonté de Dieu est la cause universelle, comme nous l'avons vu.

les donne pas. Une pareille supercherie seroit indigne, je ne dis pas de l'Etre infiniment sage et souverainement bon, mais d'un homme d'honneur.

D'autres, Vasquès par exemple, avancent que Dieu veut sincèrement le salut des adultes, mais qu'il ne veut pas de même le salut des enfants morts sans baptême. Mais le Dieu « qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, descendre la pluie sur les justes et sur les injustes (*Matth.*, V, 45) » feroit-il, contre l'enseignement de saint Paul, « acception des personnes (*Rom.*, II, 11)? » Choisiroit-il, pour victime de sa colère et de sa vengeance, précisément la créature qui n'a pas vu le jour?

Enfin le très-grand nombre des théologiens enseignent, avec l'Ange de l'école, que Dieu veut antécédemment, d'une volonté réelle et sincère, mais sous condition, le salut de tous les hommes. Citons en entier le passage de saint Paul, I *Timoth.*, II, 2 : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connoissance de la vérité. Car un Dieu, et un médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme, qui s'est donné lui-même pour la rédemption de tous. » — *Rom.*, II, 11 : « Il est le sauveur de tous les hommes, et principalement des fidèles. » — II *Pierre*, III, 9 : « Le Seigneur use de patience à cause de vous, ne voulant pas qu'aucun périsse, mais que tous retournent à la pénitence. » — *Ezech.*, XXXIII, 11 : « Je ne veux pas la mort de l'impie, mais je veux qu'il se convertisse, qu'il quitte sa voie mauvaise et qu'il vive. » Le Symbole de Nicée renferme ces paroles : « Je crois.... en Jésus-Christ Notre-Seigneur.... qui, pour nous hommes et pour notre salut, est descendu du ciel, s'est incarné, fait homme, a souffert et est mort. » Et le concile de Trente *Sess.* VI, 2 : « Jésus-Christ a été envoyé par le Père pour racheter les Juifs qui étoient sous la loi, pour rendre la justice aux Gentils qui ne la suivoient pas et pour donner à tous les hommes l'adoption des enfants. Dieu l'a fait victime de propitiation pour nos péchés, non-seulement pour les nôtres, mais pour ceux de tout le monde. »

Les sectaires enseignent une tout autre doctrine. Dès le commencement de sa réforme, Luther priva l'homme de toute faculté religieuse, et dit que Dieu seul opère son salut. Pourquoi donc tous les hommes ne parviennent-ils pas à la connoissance de l'Evangile ? pourquoi n'obtiennent-ils pas tous le bonheur éternel ? Evidemment parce que Dieu ne les appelle pas tous, parce qu'il ne donne pas sa grâce à tous, parce qu'il ne veut pas les sauver tous. Les luthériens n'ont pas eu le courage de formuler nettement cette conséquence rigoureuse, nécessaire dans leurs principes ; mais Calvin l'a placée dans son véritable jour, je voulois dire dans sa hideuse nudité. Il dit, *Instit.*, I. III, c. 21, n° 5 : « Dieu n'a pas créé tous les hommes pour partager la même condition, mais il les a prédestinés les uns à la gloire et les autres à la damnation éternelle. » Ainsi l'Etre infiniment bon, souverainement juste a créé une partie des hommes pour les damner sans raison, arbitrairement, capricieusement ; le Père des miséricordes a donné l'existence à ses enfants pour les torturer éternellement dans des flammes dévorantes, selon toute l'énergie suprême de la puissance infinie !

Restent la volonté de signe et ses subdivisions : nous en parlerons dans un autre article.

---

non autem vult omne bonum, nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum, quòd causa prima tunc potest impediri à suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est universaliter prima sub se omnes causas comprehendens; quia sic effectus nullo modo potest ejus ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est.

ARTICLE VII.

La volonté de Dieu est-elle sujette au changement?

Il paroît que la volonté de Dieu est sujette au changement. 1° Il dit lui-même, *Gen.*, VI, 7 : « Je me repens d'avoir fait l'homme. » Or celui qui se repent de ce qu'il a fait change de volonté. Donc la volonté de Dieu est sujette au changement.

2° Le Prophète fait dire au Seigneur, *Jér.*, XVIII, 7 : « Soudain je parlerai contre un peuple, contre un royaume pour l'arracher, le détruire et le perdre. Si ce peuple fait pénitence du mal qui prévoquoit mes menaces, moi aussi je me repentirai du mal que j'avois résolu de lui faire. » Donc la volonté de Dieu subit la loi du changement.

3° Tout ce que Dieu fait, il le fait par sa volonté. Or Dieu ne fait pas toujours la même chose ; car tantôt il commande, par exemple, d'observer les cérémonies légales, tantôt il défend de les observer. Donc sa volonté change.

4° Puisque Dieu ne veut pas nécessairement ce qu'il veut, il peut vouloir ou ne pas vouloir la même chose. Or l'être qui est en puissance à l'égard de deux choses contradictoires est variable : ainsi ce qui peut être et ne peut pas être est muable quant à l'existence, ce qui peut se trouver ou ne pas se trouver dans un endroit est sujet au changement quant au lieu. Donc Dieu peut changer dans sa volonté.

Mais nous lisons, *Nomb.*, XXIII, 19 : « Dieu n'est pas comme l'homme pour mentir, ni comme le fils de l'homme pour changer.

(Conclusion. — Puisque la substance et la science de Dieu sont immuables, sa volonté l'est aussi nécessairement).

ARTICULUS VII.

Utrùm voluntas Dei sit mutabilis.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus, *Gen.*, VI : « Pœnitet me fecisse hominem. » Sed quemcunque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem : ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea, *Jeremiæ*, XVIII, ex persona Domini dicitur : « Loquar adversùs gentem et adversùs regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud; sed si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei : » ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea, quicquid Deus facit, voluntariè facit. Sed Deus non semper eadem facit; nam quandoque præcepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est (art. 13); ergo potest velle et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile : sicut quod potest esse et non esse, est mutabile secundùm substantiam ; et quod potest esse hic et non esse hic, est mutabile secundùm locum. Ergo Deus est mutabilis secundùm voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur *Num.*, XXIII : « Non est Deus quasi homo ut mentiatur, neque ut filius hominis ut mutetur (2). »

(Conclusio. — Substantia divina et ejus scientia cùm sint invariabilia, voluntatem quoque ejus immutabilem esse necesse est.)

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 1, cor. et ad 3 et 4, et I, *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 82; et l. 2, c. 25, fi, et lib. 3, c. 91, et 98, fi, et potent. q. 3, art. 15, 7.

(2) Verba sunt Balaam pseudoprophetæ quem conduxerat Balac ut populo Dei malediceret,

Il faut dire ceci : La volonté de Dieu est immuable. Remarquons-le tout d'abord : vouloir le changement, ce n'est pas changer de volonté. Car je peux vouloir, en gardant la même volonté, qu'une chose se fasse maintenant et que le contraire arrive ensuite ; mais je changerois de volonté si je commençois à vouloir aujourd'hui ce que je ne voulois pas hier, ou si je cessois de vouloir en ce moment ce que je voulois tout à l'heure (1). Ce changement en supposerait un autre non moins radical, ou dans les idées de mon esprit, ou dans ma manière d'être. En effet, comme la volonté a le bien pour objet, nous pouvons commencer à vouloir une chose dans deux sortes de circonstances : ou lorsque cette chose commence, par le changement de notre manière d'être, à nous devenir bonne, comme le feu à l'approche de l'hiver ; ou lorsque nous venons à découvrir, en changeant d'idée, qu'elle nous est bonne ; car la délibération n'a d'autre but que de nous révéler ce qui peut tourner à notre avantage. Or nous avons démontré que l'être et la science de Dieu sont immuables; donc sa volonté l'est aussi (2).

Je réponds aux arguments : La parole de la Genèse doit se prendre dans un sens métaphorique. Quand nous nous repentons d'avoir fait une

(1) Je désire la prospérité des fruits de la terre : je peux, en gardant cette volonté, vouloir qu'il pleuve aujourd'hui et qu'il fasse beau temps demain ; mais je changerois de volonté, si je voulois la tempête et la grêle.

(2) Quelques lecteurs, entre autres Suarès, prétendent que saint Thomas n'énumère point dans ce raisonnement, toutes les raisons pour lesquelles on peut commencer de vouloir ce qu'on ne vouloit pas, ou cesser de vouloir ce qu'on vouloit : La liberté, disent-ils, trouve en elle-même le mobile de ses actions; on veut par cela même qu'on veut; la volonté n'a pas besoin de raisons, ou plutôt elle est à elle-même sa propre raison : *Stat pro ratione voluntas*; on peut donc changer de volonté, sans changer d'opinion et sans que les choses changent. Il est vrai, l'homme inconsidéré, léger de caractère et d'esprit, peut changer parce qu'il veut changer, sans que rien lui commande le changement : mais qui lui dira que l'Etre souverainement sage, infiniment parfait, agit sans raison, sans motif, inconsidérément, capricieusement ? Qui l'accusera d'inconstance, de légèreté, d'humeur volage et frivole ?

Respondeo dicendum, quòd voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quòd aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quòd nunc fiat hoc, et posteà fiat contrarium ; sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsupposità mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis. Cùm enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quòd de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione ejus : sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod priùs non erat. Alio modo sic, quòd de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cùm priùs hoc ignorasset; ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem suprà, quòd tam substantia Dei quàm ejus scientia est omnino immutabilis : unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Domini metaphoricè intelligendum est, secundùm similitudinem nostram : cùm enim

sed agente spiritu ac impulsu divino contrarium facere compulsus est Paulò aliter autem 7 legunt : *Non quasi homo Deus ut suspendatur* (vel incertus et anceps mutet), *neque quasi filius hominis ut minis terreatur*. Sed in eumdem ensum lectio ista redit; quia ex intellectûs dubietate vel ancipiti consilio contingit passim ut mentiatur homo, et ex metu minarum mutetur, seu voluntatem ipse mutet.

chose, nous la détruisons; mais cela seul ne révèle pas toujours un changement de volonté, car nous pouvons l'avoir faite dans l'intention de la détruire. L'Ecriture dit que Dieu s'est repenti d'avoir créé l'homme, parce qu'il a causé sa perte par le déluge.

2° La volonté de Dieu, cause première et universelle, n'exclut point les causes secondes, qui ont le pouvoir de produire certains effets; mais comme ces causes n'égalent pas la vertu de la cause première, elles n'ont pas dans leur domaine plusieurs choses qui sont dans la puissance de la volonté et de la science suprêmes : telle est, par exemple, la résurrection d'un mort. Celui donc qui n'auroit considéré que les causes inférieures auroit dû dire, lorsque Jésus revint en Béthanie à la prière de Marthe : « Lazare ne ressuscitera pas; » mais celui qui auroit élevé ses regards jusqu'à la cause première auroit pu dire : « Lazare ressuscitera. » Dieu peut donc vouloir à la fois ces deux choses, qu'un événement soit futur dans l'ordre des causes inférieures, mais ne le soit pas dans l'ordre de la cause supérieure, et réciproquement. Voilà pourquoi l'Esprit-Saint annonce quelquefois, dans l'Ecriture, des choses qui doivent arriver selon les causes inférieures, comme effets des lois naturelles ou d'après le mérite ou le démérite des hommes, mais qui cependant restent dans les trésors du possible, parce que la cause supérieure l'a ordonné de cette sorte. Ainsi Dieu fit dire à Ezéchias, *Is.* XXXVIII, 1 : « Prince, mets ordre à ta maison, car tu mourras et ne vivras pas; » mais cette prédiction n'obtint point son accomplissement, parce que le suprême Ordonnateur avoit porté un autre décret dans sa science éternelle et dans son immuable volonté. Dans ces cas-là, « Dieu change sa sentence, dit saint Grégoire, mais il ne

---

nos pœnitet, destruimus quod fecimus; quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis, cùm etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur, secundùm similitudinem operationis, in quantum hominem, quem fecerat, per diluvium à facie terræ delevit.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas Dei cùm sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute et scientiâ et voluntate divinâ, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut ressuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat : « Lazarus non resurget; » respiciens verò ad causam primam divinam (1), poterat dicere : « Lazarus resurget. » Et utrumque horum Deus vult; scilicet quòd aliquid quandòque sit futurum secundùm causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundùm causam superiorem, vel è converso. Sic ergo dicendum est, quòd Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundùm quòd continetur in ordine causarum inferiorum, ut putà secundùm dispositionem naturæ, vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina; sicut cùm prædixit Ezechiæ : « Dispone domui tuæ, quia morieris, et non vives » (ut habetur *Isa.* XXXVIII); neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius (2) quòd « Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium »

(1) Nempe non tantùm ut potentem, quia sic solùm affirmaret : *oterit Presurgere*, sed ut volentem absolutè. Hinc enim planè affirmare futurum potest quòd Lazarus resurget; sicut Martha et soror ejus vel Apostoli omnes, cùm Christum illud velle intellexerunt.

(2) Colligitur ex libro 1. *Moral.*, cap. 4, vel in aliis 5, ubi expressè sub his verbis *Omnipotens Deus, et si plerumque mutat sententiam, consilium nunquam.*

change point de volonté. » Lorsque donc que Dieu dit : « Je me repentirai, » il faut entendre cette parole dans un sens métaphorique ; car, lorsque les hommes n'accomplissent point leurs menaces, ils se repentent ou semblent se repentir de les avoir faites.

3° De ce que Dieu ne veut pas toujours la même chose, que s'ensuit-il? que sa volonté change? Non, mais qu'elle veut un changement.

4° Il n'est pas nécessaire absolument, comme nous l'avons dit, que Dieu veuille telle ou telle chose ; mais cela est nécessaire hypothétiquement, à cause de l'immutabilité de sa volonté.

ARTICLE VIII.

La volonté de Dieu rend-elle nécessaire ce qu'elle veut?

Il paroît que la volonté de Dieu rend nécessaire ce qu'elle veut. 1° Saint Augustin dit, *Enchir.*, c. CIII : « Personne n'est sauvé que celui que Dieu veut sauver; prions-le donc de vouloir notre salut, car s'il le veut, il se fera nécessairement. » Donc, etc.

2° La volonté dont on ne peut empêcher l'effet agit nécessairement ; de là le principe du Philosophe, que la nature fait toujours, à moins d'obstacle, la même chose. Or rien ne peut empêcher l'effet de la volonté divine; car saint Paul dit, *Rom.*, IX, 19 : « Qui résiste à sa volonté? » Donc cette volonté agit nécessairement ; donc elle rend nécessaire ce qu'elle veut.

3° Les choses qui ont un antécédent nécessaire sont nécessaires absolument : ainsi la mort est d'une absolue nécessité, parce que l'animal est composé d'éléments contraires. Or les choses créées ont un antécédent

---

(scilicet voluntatis suæ). Quod ergo dicit, « Pœnitentiam agam et ego, » intelligitur metaphoricè dictum; nam homines quando non implent quod commendati sunt, pœnitere videntur.

Ad tertium dicendum, quòd ex ratione illa non potest concludi quòd Deus habet mutabilem voluntatem, sed quòd rerum mutationem vult.

Ad quartum dicendum, quòd licèt Deum velle aliquid non sit necessarium absolutè, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinæ voluntatis, ut supra dictum est (art. 3).

ARTICULUS VIII.

Utrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus in *Enchir.* cap. CIII: « Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari; et ideo rogandus est, ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit. »

2. Præterea, omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit; quia et « natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat » ut dicitur in II, *Phys.* text. 84, vel cap. 4. Sed voluntas Dei non potest impediri; dicit enim Apostolus, *ad Rom.* IX : « Voluntati enim ejus quis resistit? » Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea, illud quod habet necessitatem ex priori (2), est necessarium, absolute : sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ à Deo (3) comparantur ad voluntatem divinam, sicut ad

(1) De his etiam 1. 2, qu. 10, art. 4, et *Cont. Gent.* et lib. 1, cap. 85; ut et lib. 2, cap. 29, et iterum lib. 3, c. 73; ac deinceps usque ad 78 et 79; et qu. 23, de verit., art. 5; et super librum Περὶ ἑρμηνείας vel *de interpretat.*, lect. 14, col. 5.

(2) Vel ex aliquo antecedente quòd sit illius causa, etc.

(3) Ad majorem expressionem dictum : alioqui satis à Deo esse intelliguntur, si creata sunt.

nécessaire dans la volonté de Dieu. En effet, les propositions conditionnelles sont nécessaires quand elles sont vraies; mais on ne peut méconnoître la vérité de cette proposition : « Si Dieu veut une chose elle arrive. » Donc tout ce que Dieu veut est nécessaire absolument.

Mais Dieu veut tout le bien qui se fait. Si donc sa volonté rend nécessaire ce qu'elle veut, tout bien se fait nécessairement; dès lors plus de libre arbitre, plus de délibération, plus de détermination spontanée, partant plus de mérite ni de démérite, plus de vice ni de vertu (1).

(Conclusion.— La volonté de Dieu n'entraîne pas la nécessité de toutes les choses, mais de plusieurs; car il a soumis les unes à des causes nécessaires, et les autres à des causes contingentes.)

Il faut dire ceci : La volonté de Dieu rend nécessaires certaines choses, mais non pas toutes. Quelques auteurs en cherchent la raison dans les

(1) Luther, *De servo arbitrio*, adv. Erasm. Roterod. Opp. ed. lat. Jen. tom. III, fol. 170, enseigne que la liberté humaine n'est qu'un vain mot : « Le premier père, dit-il, étoit sous l'empire de la nécessité, tout aussi bien que ses descendants; les actes que nous croyons libres ne le sont qu'en apparence; et comme Dieu conduit l'homme avec une force irrésistible, les œuvres de l'homme ne sont au fond que les œuvres de Dieu. » Ailleurs il soutient que « l'homme est dans la main du suprême architecte, comme la scie qui se meut dans toutes les directions sous la main du charpentier. » Un symbole luthérien, le *Livre de la Concorde*, II, de lib. arb., § 7, enseigne « que l'homme déchu ne peut, dans les choses divines, ni penser, ni croire, ni vouloir; qu'il est complétement mort pour le bien, qu'il n'a plus aucune étincelle de forces spirituelles. « Calvin ne prêche pas un autre évangile; il dit avec Luther que Dieu fait toute chose par sa puissance irrésistible, et avec Zwingle que les décrets éternels enchaînent la volonté de l'homme. Ce dogme subversif de toute morale et de toute religion, que les réformateurs du christianisme prirent dans la réforme de Mahomet, constitue la base fondamentale du protestantisme. Si Dieu produit immédiatement dans l'homme la connoissance et la volonté; s'il met seul, par son unique vertu, sans la libre coopération, la foi dans les intelligences et la sainteté dans les cœurs, à quoi bon le ministère enseignant par la parole humaine, et les moyens de sanctification par des symboles extérieurs? A quoi bon l'Eglise et les sacrements? De là toutes les négations des apôtres du seizième siècle.

Voilà les prodigieuses erreurs que réfute saint Thomas. Plus tard l'Eglise les a frappées d'anathème. Le *Catéchisme du concile de Trente* dit : « Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance, et lui donna le libre arbitre. » Et le *Concile de Trente*, sess. VI, c. 5 : « Si quelqu'un dit que, après le péché d'Adam, le libre arbitre a été perdu et éteint....., qu'il soit anathème. »

---

aliquid prius, à quo habent necessitatem. Cum hæc conditionalis sit vera : « Si aliquid Deus vult, illud est; » omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quòd omne quod Deus vult, sit necessarium absolutè.

Sed contra. Omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri (1). Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quòd omnia bona ex necessitate eveniunt; et sic perit liberum arbitrium, et consilium, et omnia hujusmodi.

(Conclusio.—Divina voluntas non omnibus sed quibusdam necessitatem imponit, quibus scilicet causas necessarias aptavit; contingentibus autem aptavit contingentes causas.)

Respondeo, dicendum quòd divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cujus quidem rationem aliqui

(1) Huc spectat quòd jam supra ex *Roman.*, XII, vers. 2, notatum est, *Quæ sit voluntas Dei bona*, etc., ut et *ad Coloss.* IV. vers. 12 : *Stetis perfecti et pleni in omni voluntate Dei*; rursumque I *ad Thessal.* IV, vers. 3 : *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra, ut abstineatis vos*, etc. Et inferiùs cap. V, vers. 15 : *Semper quod bonum est sectamini in invicem et in omnes : Hæc est enim voluntas Dei*, etc. Hinc et alibi passim *facere bonum* pro eodem sumitur ac Dei voluntatem facere, etc.

causes moyennes ; ils disent : Les choses que Dieu fait par des causes nécessaires sont soumises à la nécessité, mais celles qu'il fait par des causes contingentes portent le caractère de la contingence. Cette théorie pèche pour deux raisons. D'abord l'effet de la cause première est contingent par la cause seconde, car l'imperfection de cette cause l'empêche souvent d'avoir lieu : ainsi le mauvais état de la plante paralyse la vertu du soleil; mais il n'y a point d'imperfection dans les causes secondes qui puisse arrêter l'accomplissement de la volonté suprême. Ensuite, si l'effet étoit uniquement contingent par la cause seconde, cette contingence seroit contre l'intention et la volonté de Dieu, ce qui répugne.

Il vaut donc mieux dire que cet effet trouve sa nature dans l'efficace de la volonté divine. Quand une cause a toute l'efficacité de l'action, elle donne à l'effet, non-seulement la réalité, mais encore le mode de son accomplissement et de son être : quand le fils, par exemple, ne ressemble pas au père dans les accidents de sa nature, il faut l'attribuer à la foiblesse du germe chargé de sa production. Puis donc que la volonté divine a la souveraine efficacité, non-seulement elle accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplit comme elle veut. Or Dieu veut, pour conserver l'ordre et pour compléter la création, que certaines choses arrivent nécessairement et certaines autres accidentellement, contingemment. En conséquence il assigne à tels ou tels effets des causes nécessaires qui agissent infailliblement, à tels ou tels autres des causes contingentes qui peuvent faillir dans l'action. Les effets voulus de Dieu n'arrivent

---

assignare voluerunt ex causis mediis : quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea verò quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo. Primò quidem, quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quòd impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest (1) quin voluntas Dei effectum suum producat. Secundò, quia si distinctio contingentium à necessariis referatur solùm in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam, quod est inconveniens. Et ideo, meliùs dicendum est quòd hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cùm enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantùm secundùm id quod fit, sed etiam secundùm modum fiendi vel essendi : ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit quòd filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cùm igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quòd fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quòd eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessariò, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo, quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniant. Non igitur propterea effectus voliti à Deo eveniunt

(1) Per se, directè, formaliter, quasi divinæ voluntatis efficaciam debilitet ; vel quasi tanta non sit nec tantoperè potens voluntatis divinæ virtus, ut hunc defectum possit removere vel hoc impedimentum superare, si absolutè ita vellet. Nam alioqui lib. 4, *Sentent.* dist. 11, quæs. 1, art. 3, quæstione 3, ad 2, resistentia duplex assignatur, scilicet vel ex parte agentis quando ex contrario agente debilitatur ejus virtus ; vel ex parte effectus, quando ex contraria dispositione impeditur. Et subjungitur quòd *in operationibus divinis non attenditur difficultas secundùm resistentiam ad agentem, sed secundùm impedimentum effectus*, etc. Utique propter dispositionem contrariam, ut ex prædictis patet.

donc pas contingemment parce que leurs causes prochaines sont contingentes; mais Dieu leur donne des causes contingentes, parce qu'il veut qu'ils arrivent contingemment.

Je réponds aux arguments : 1° Il faut entendre la parole de saint Augustin dans ce sens, que les choses voulues de Dieu sont nécessaires, non pas absolument, mais conditionnellement, comme cette proposition : « Si Dieu veut ceci ou cela, il arrive nécessairement. »

2° Sans doute, rien ne résiste à la volonté de Dieu : mais la conséquence de cette vérité, la voici : non-seulement Dieu voit s'accomplir tout ce qu'il veut, mais tout se fait comme il veut ; les choses arrivent d'une manière contingente ou nécessaire, selon qu'il le veut.

3° Les conséquents sont nécessaires de la même manière que le sont les antécédents. Les choses faites par la volonté de Dieu sont donc nécessaires comme Dieu veut qu'elles le soient, c'est-à-dire d'une manière absolue ou conditionnelle. Il n'est donc pas vrai de dire que tout est nécessaire absolument.

ARTICLE IX.

Dieu veut-il le mal?

Il paroît que Dieu veut le mal. 1° Dieu veut tout ce qui est bon. Or il est bon que le mal existe; car nous lisons dans saint Augustin, *Enchir.* XCVI : « Quoique le mal ne soit pas bon comme mal, cependant il est bon qu'il y ait, non-seulement du bien, mais encore du mal. »

2° L'Aréopagite dit, *Div. Nom.*, IV : « Le mal concourt à la perfection de l'ordre universel. » Et saint Augustin, *Enchir.*, X et XI : « L'en-

---

contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

Ad primum ergo dicendum, quòd per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis à Deo, non absoluta, sed conditionalis. Necesse est enim hanc conditionalem veram esse : « Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse. »

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc ipso quòd nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quòd non solùm fiant ea quæ Deus vult fieri sed quòd fiant contingenter, vel necessariò, quæ sic fieri vult.

Ad tertium dicendum, quòd posteriora habent necessitatem à prioribus secundùm modum priorum (1). Unde et ea quæ fiunt à voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantùm. Et sic non omnia sunt necessaria absolutè.

ARTICULUS IX.

Utrùm voluntas Dei sit malorum.

Ad nonum sic proceditur (2). Videtur quòd voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est; dicit enim Augustinus in *Enchir.* (cap. XCVI): « Quamvis ea quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sunt bona; tamen ut non solùm sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est. » Ergo Deus vult mala.

2. Præterea, dicit Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.*: « Erit malum ad omnis (id est universi) perfectionem conferens. » Et Augustinus dicit in *Enchir.* (cap. X et XI) : « Ex omnibus

(1) Ut in exemplo argumenti de naturali morte animalis propter corruptionem ex contrariis naturalem.

(2) De his etiam 1, *Sent.*, dist. 46, art. 4 ; *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 95 ; ut et lib. 2, cap. 25 ; et quæst. 1, de potent., art. 6 ; et *Quodl.*, 5, quæst. 2, art. 2.

semble des choses produit une admirable beauté dans l'univers, où le mal bien ordonné, mis à sa place, relève le bien, de sorte que le bien ressort dans une plus vive lumière et paroît plus digne d'éloges en face du mal. » Or Dieu veut tout ce qui peut augmenter la perfection et la beauté de l'univers : donc il veut le mal.

3° Que le bien se fasse ou qu'il ne se fasse pas, ce sont deux choses contradictoires, dont il faut nécessairement vouloir l'une ou l'autre. Or Dieu ne veut pas que le mal ne se fasse pas ; car sa volonté ne l'empêche pas toujours, puisqu'il existe. Donc Dieu veut que le mal se fasse.

Mais saint Augustin dit, liv. des LXXXIII *Quest.* q 2 : « L'homme sage ne voudra jamais ce qui détériore l'homme.» Or Dieu l'emporte infiniment sur l'homme sage : donc il ne veut point, à plus forte raison, ce qui détériore l'homme. Mais il est certain que le mal détériore l'homme : donc Dieu ne veut pas le mal (1).

(1) L'homme n'est pas libre, donc Dieu opère le mal : voilà la formule logique de la sainte réforme protestante. Dans l'écrit déjà cité, *Du serf, arbitre* Luther dit formellement que « Dieu est l'auteur du péché. » Mélanchthon, son plus fidèle disciple, ajoute, dans le *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, édition de 1525, que « Dieu opère le mal comme le bien, non-seulement en le permettant, mais en le faisant lui-même, tellement que l'adultère de David et la trahison de Judas ne sont pas moins son ouvrage que la conversion de saint Paul. » Les réformateurs de la Suisse ne montrent pas moins de zèle pour la gloire de Dieu que les réformateurs de l'Allemagne. Zwingle, *De Provident à*, c. VI, opp. tom. I (sans indications ni de lieu ni de date), fol. 365, b, avance « que le souverain Etre est la cause et le premier auteur du péché, qu'il se sert des créatures comme d'un instrument pour commettre le mal, qu'il change le juste en pécheur comme l'artisan change la lime en poignard, enfin qu'il porte invinciblement le malfaiteur à tuer l'innocent. » Calvin ne le cède point à l'apôtre de Zurich : il répète cent fois, *Instit. rel. Christ.*, l. IV, c, 18, § 32 et passim, « que l'homme commet le péché par l'inspiration de Dieu, qu'il tourne son cœur au mal en cédant à l'impulsion de Dieu, qu'il tombe pour accomplir les desseins de Dieu. » Est ce assez de folie, assez de blasphème ? Non, Théodore de Beze tira de ces principes des conséquences plus horribles encore; il ajouta, *Aphorism.* XXII, que « Dieu a créé les hommes, du moins le plus grand nombre, dans l'unique but de s'en servir pour faire le mal. »

Un autre dogme de la bienheureuse réforme évangélique, nous l'avons vu dans une note

---

consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentiùs commendat bona (1) ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis.» Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi, quia hoc est quod Deus maximè vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Præterea, mala fieri et non fieri, sunt contradictoriè opposita. Sed Deus non vult mala non fieri; quia cùm nulla quædam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

Sed contra est, quòd dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.* qu. 2: « Nullo sapiente homine auctore, fit homo deterior (2); est autem Deus omni sapiente homine præstantior : multò igitur minùs Deo auctore fit aliquis deterior Illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente Non ergo volente Deo fit homo deterior.» Constat autem quòd quolibet malo fit aliquis deterior : ergo Deus non vult mala.

(1) Conformiter ad illud vulgò dictum à Philosophis ; *Opposita juxta se posita magis elucescunt.* Quod et ex libro *Problematum* Aristotelis, 22, sect. num. 11, colligi potest, ubi magis dicuntur apparere.

(2) Et rationem interjicit hic prætermissam, cùm subjungit : *Non enim parva ista culpa est* (nempe auctorem esse alicui ut deterior fiat); *imò tanta est quæ in sapientem quemvis hominem cadere nequeat.* Et post addita illa quæ hic tantùm in textu referuntur, ex illis infert : *Est ergo vitium voluntatis quo fit homo deterior ; quod vitium si longè abest à Dei voluntate (sicut ratio docet), in quo sit quærendum est*, etc.

(Conclusion. — Puisque Dieu ne veut rien plus que sa bonté, mais qu'il veut tel et tel bien plus que tel ou tel autre, il ne veut point le mal de la coulpe qui est opposé à sa bonté, mais il peut vouloir le mal de la nature et le mal de la peine.)

Il faut dire ceci : Puisque, d'une part, le bien consiste fondamentalement dans l'appétibilité; puisque, d'une autre part, le mal est le contraire du bien, il s'ensuit que le mal ne peut être appété dans lui-même, comme tel, ni par l'appétit naturel, ni par l'appétit animal, ni par l'appétit intellectuel; mais il peut l'être accidentellement dans ses conséquences, comme produisant quelque bien, par ces trois sortes d'appétits. Il suffit d'ouvrir les yeux pour s'en convaincre. La nature, dans ses actes, en substituant un être à un autre être, ne veut point faire disparoître le premier, mais donner naissance au second, car la destruction de l'un est la production de l'autre (1). De même le lion, quand il déchire le cerf, ne veut point la mort de sa victime, mais il désire la nourriture qu'il trouve dans ses chairs sanglantes. Enfin le fornicateur

précédente, c'est que Dieu prédestine la plupart des hommes à la damnation. Mais ces malheureuses victimes, privées de la liberté morale, incapables de vice et de vertu, de mérite et de démérite, ne peuvent souiller leur conscience, se rendre coupables. Pourquoi donc Dieu les damne-t-il? Il les damne pour les punir du mal qu'il a fait lui-même! Le Père céleste torture ses enfants dans des brasiers ardents, selon toute l'énergie de sa puissance infinie, durant toute l'éternité, pourquoi? parce qu'il a été lui-même voleur, adultère, homicide! La plume tombe des mains.

Notre saint auteur a réfuté d'avance cette doctrine inventée par Satan, et le concile de Trente avoit en vue les paroles de Mélanchthon quand il a porté cette sentence, *Sess.* VI, can. 6 : « Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de rendre ses voies mauvaises, mais que Dieu opère le mal comme le bien, non-seulement en le permettant, mais en le faisant lui-même tellement que la trahison de Judas ne soit pas moins son ouvrage que la conversion de saint Paul, qu'il soit anathème. »

(1) Comme Dieu seul possède la vertu créatrice, parce qu'elle implique la souveraine puissance, la nature ne fait rien de rien, si bien qu'elle ne produit les êtres qu'en les tirant d'autres êtres; puis comme Dieu veut conserver ses ouvrages, parce qu'ils sont bons, la nature ne réduit rien à rien, de sorte qu'elle ne peut détruire un être sans produire un autre être. Tout se borne donc à des changements de formes dans le vaste laboratoire de la nature: pas un atome ne se perd, durant le cours des âges, ni sur la terre ni dans le sein des mers; la destruction produit l'existence, et la mort enfante la vie ; les choses naissent au milieu des ruines, pour ainsi dire dans un tombeau, et le phénix des anciens est l'emblème du monde physique. De là cet axiome : « La corruption de l'un est la génération de l'autre. »

(Conclusio. — Cùm nihil magis Deus velit quàm bonitatem suam, cui culpæ malum oppositum est, et ex aliis bonis unum alio magis velit, culpæ malum nullo modo vult, malum verò naturalis defectûs ac pœnæ nonnunquam psam velle non dedecet.)

Respondeo dicendum, quòd cùm ratio *boni* sit ratio *appetibilis*, ut supra dictum est (qu. 5, art. 2), malum autem opponatur bono : impossibile est quòd aliquod malum, in quantum hujusmodi, appetatur, nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali, qui est voluntas; tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formæ ; et generationem unius, quæ est corruptio alterius (1). Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ. Malum autem

(1) Ex libro 1., *de generatione et corruptione*, text. 17.

cherche le plaisir que promet le péché. Mais le bien que donne le mal enlève un autre bien : on n'appéteroit donc pas le mal, pas même accidentellement, si l'on n'appétoit le bien qu'il procure plus que celui qu'il ôte. Or Dieu ne veut rien plus que sa bonté, mais il est des biens qu'il veut plus que d'autres. En conséquence il ne veut point le mal de la coulpe, parce qu'il détruit le bien qui se rapporte à sa bonté; mais il veut le mal de la nature et le mal de la peine, parce qu'ils produisent des biens qu'il désire : car le châtiment maintient les droits de sa justice, et la destruction de certaines choses dans la nature conserve l'ordre universel (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quelques auteurs enseignent que Dieu, tout en ne voulant pas le mal, n'en veut pas moins qu'il se fasse : Quoique le mal ne soit pas bon en soi, disent ces docteurs, il est cependant bon qu'il existe; car il est ordonné de telle sorte qu'il en résulte toujours quelque bien (2). Ce raisonnement est faux. Si le mal produit le bien, il le produit accidentellement, fortuitement, non par sa nature et son énergie propre : le pécheur ne se le propose pas comme fin de ses prévarications; les persécuteurs des premiers chrétiens vouloient toute autre chose que de faire éclater aux yeux de l'univers la force et l'intrépidité des martyrs. Ainsi, de ce que le mal produit quelque bien, on ne peut en tirer la conclusion qu'il est bon que le mal soit; car on doit juger des choses d'après les effets qu'elles produisent par leur nature, et non d'après les effets qui les suivent accidentellement.

(1) Inutile de le remarquer: le mal de la coulpe, c'est le mal moral, la transgression de la loi divine, le péché; le mal naturel, c'est le mal physique, les orages, les tempêtes, les inondations, les tremblements de terre, la perturbation des éléments; enfin le mal de la peine, c'est la punition temporelle du vice, les pertes, la pauvreté, les afflictions, les maladies.

(2) Cette doctrine est enseignée par Hugues de Saint-Victor, qui dit, *De Sacram.*, IV, 13 : « Dieu veut que le mal soit, et il ne veut en cela que le bien, parce qu'il est bon que le mal existe; mais il ne veut pas le mal même, parce que le mal n'est pas bon en soi. »

---

quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni : nunquam igitur appeteretur malum (nec etiam per accidens), nisi bonum cui conjungitur malum, magis appeteretur, quàm bonum quòd privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quàm suam bonitatem, vult tamen aliquod bonum magis quàm aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectûs vel malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum (1) : sicut volendo justitiam, vult pœnam; et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd licèt Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri: quia licèt mala non sint bona, bonum tamen est mala esse, vel fieri : quod ideo dicebant, quia ea quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum; quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur : «Bonum est mala esse vel fieri.» Sed hoc non rectè dicitur, quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens : præter intentionem enim peccantis est, quòd ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quòd ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quòd talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quòd malum esse vel fieri sit bonum, quia nihil judicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundùm illud quod competit ei per se.

(1) Legant et hæc ac intelligant positivæ deformitatis confictores ; quomodo enim eam *nullo modo* Deus vult, si positiva supponitur?

2° Le mal ne contribue à la beauté et à la perfection de l'univers qu'accidentellement, comme nous venons de le dire. Aussi l'Areopagite a-t-il prononcé les paroles citées plus haut : « Le mal concourt à la perfection de l'univers, » dans un argument *ab absurdo*, pour faire ressortir la fausseté d'un principe qu'il repoussoit (1).

3° « Que le mal se fasse ou qu'il ne se fasse pas, » ce sont deux choses contradictoires, il est vrai ; mais vouloir que le mal se fasse et vouloir qu'il ne se fasse pas, ce n'est plus une contradiction, parce que les deux propositions sont affirmatives. Dieu ne veut donc ni que le mal se fasse, ni qu'il ne se fasse pas, mais il veut permettre qu'il se fasse, et cela est bon.

ARTICLE X.

Dieu a-t-il le libre arbitre ?

Il paroît que Dieu n'a pas le libre arbitre. 1° Saint Jérôme dit, *Epist.* CXLVI : « Il n'y a que Dieu qui ne soit pas sujet à pécher ; car les autres êtres raisonnables, doués du libre arbitre, peuvent se déterminer au bien ou au mal. »

2° Le libre arbitre est, selon la définition généralement reçue, « la faculté par laquelle l'intelligence et la volonté choisissent le bien et le mal (2). » Or Dieu ne veut ni ne choisit le mal, comme nous l'avons vu : donc il n'a pas le libre arbitre.

(1) Comme quelques philosophes prétendoient que le mal est non pas une privation, mais une entité positive, saint Denys leur disoit : « Si le mal étoit un être, il concourroit à la perfection de l'univers ; or cette conséquence est fausse, donc le principe l'est aussi. »

(2) Cette définition a été donnée par le Maître des *Sentences*, II, 25, lit. *e.* ; et par Hugues de Saint-Victor, *Summ.* III, 8 ; on la trouve aussi, équivalemment, dans plusieurs passages de saint Augustin. Cependant elle est inexacte, ou plutôt incomplète, car elle n'embrasse pas toute la liberté.

La liberté est, nous l'avons dit dans une note précédente, la faculté de choisir, rien de plus, rien de moins. Elle se dédouble pour ainsi dire en deux, la liberté de contradiction et la liberté de contrariété. La première s'exerce entre deux choses contradictoires, comme

---

Ad secundum dicendum, quòd malum non operatur ad perfectionem et decorem universi (1) nisi per accidens, ut dictum est. Unde et hoc quod dicit Dionysius quòd « malum est ad universi perfectionem conferens, » concludit inducendo quasi ad inconveniens.

Ad tertium dicendum, quòd licèt « mala fieri, et mala non fieri, » contradictoriè opponuntur, tamen « velle mala fieri, et velle mala non fieri, » non opponuntur contradictoriè, cùm utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

ARTICULUS X.

Utrùm Deus habeat liberum arbitrium.

Ad decimum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus *in homilia de filio prodigo*, (vel *epist.* 146, ad Damasum) : « Solus Deus est in quem peccatum non cadit ; cætera cùm sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt (sive suam flectere voluntatem.)

2. Præterea, liberum arbitrium est « facultas rationis et voluntatis qua bonum et malum eligitur. » Sed Deus non vult malum, ut dictum est : ergo liberum arbitrium non est in Deo.

(1) Multò minùs utique mala culpæ, ut et ibidem patet.

(2) De his etiam in 2, *Sentent.*, dist. 25, qu. 2, art. 1 : et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 88 : et qu. 23, de verit., art. 3 ; et quæst. 1, de malo, art. 5.

Mais saint Ambroise dit : « L'Esprit-Saint donne à chacun selon qu'il veut, c'est-à-dire suivant le libre arbitre de sa volonté, et non sous l'empire de la nécessité. »

(Conclusion. — Dieu a le libre arbitre à l'égard des choses extérieures, car il les veut librement; mais il ne l'a pas à l'égard de lui-même, parce qu'il se veut nécessairement.)

Il faut dire ceci : Nous avons le libre arbitre dans les choses que nous voulons librement, avec choix, par délibération spontanée; mais nous ne l'avons point à l'égard du bonheur que nous désirons nécessairement, par une invincible propension de notre être; et voilà pourquoi nous refusons de l'accorder aux animaux qui suivent aveuglément l'instinct de la nature. Or Dieu veut sa bonté nécessairement, mais il veut les choses extérieures librement, comme nous l'avons vu dans une discussion précédente : il n'a donc pas le libre arbitre à l'égard de sa bonté, mais il l'a relativement aux autres choses.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jérôme ne refuse pas à Dieu tout libre arbitre; mais il lui refuse seulement la faculté de se déterminer au mal, de commettre le péché.

2° Puisque, d'une part, le mal moral implique l'aversion de la bonté suprême; puisque, d'une autre part, Dieu veut cette bonté nécessaire-

vouloir et ne vouloir pas, choisir et ne choisir pas, agir ou n'agir pas. La seconde est celle que définissent Hugues de Saint-Victor et le Maître des Sentences, elle porte sur des choses qui sont, non pas contradictoires, mais seulement contraires, comme le bien et le mal.

Or Dieu possède la liberté de contradiction dans ses actes extérieurs; il peut vouloir ou ne pas vouloir les choses créées, choisir entre les différents biens finis, par exemple faire tel monde plutôt que tel autre. Mais il n'a pas la liberté de contrariété; il ne peut chosir entre le bien et le mal, pratiquer l'injustice ou la justice, embrasser le vice et quitter la vertu. Notre saint auteur a prouvé ces deux points jusqu'à l'évidence. La liberté de faire le mal est l'imperfection de la liberté que nous traînons comme un boulet dans cette vallée de misères; quand la grâce nous aura ravi cette lamentable prérogative, alors seulement nos fers seront brisés. Grâce au Ciel! les saints n'ont pas cette liberté dans la patrie bienheureuse, et c'est pour cela qu'ils sont éminemment, divinement libres. Dieu n'a pas la liberté de faire le mal parce qu'il est saint, juste, véridique, miséricordieux, infiniment parfait.

Sed contra est, quod dicit Ambrosius in lib. II, *de Fide*, cap. 3 : « Spiritus sanctus dividit singulis prout vult; id est, pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio. »

(Conclusio. — Deus liberum arbitrium habet respectu aliorum à se, quæ non necessariò vult; respectu sui verò nullam libertatem habet, cùm se necessariò velit.)

Respondeo dicendum, quòd liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessariò volumus, vel naturali instinctu : non enim ad liberum arbitrium pertinet quòd volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum : unde et alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cùm igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia verò non ex necessitate, ut supra ostensum est (art. 3), respectu illorum quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

Ad primum ergo dicendum, quòd Hieronymus videtur excludere à Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solùm quantum ad hoc quòd est deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum, quòd cùm malum culpæ dicatur per aversionem a bonitate divina per quam Deus omnia vult, ut supra ostensum (1)

(1) Præsertim verò, quia longè antea præmiserat ibidem, quò æqualiter universis Deus dedit liberum arbitrium, ut *ad exemplum Dei permittantur facere quicquid velint*. An *ad exemplum Dei*, si libero arbitrio careat?

ment, il est clair qu'il ne peut vouloir le mal moral. Mais si Dieu ne peut choisir entre le bien et le mal, il peut choisir entre tel ou tel bien ; ainsi l'homme peut, sans pécher, vouloir s'asseoir ou rester debout.

ARTICLE XI.

Peut-on distinguer en Dieu la volonté de signe ?

Il paroît qu'on ne peut distinguer en Dieu la volonté de signe, par opposition à la volonté de bon plaisir. 1° Comme la volonté de Dieu est la cause des choses, sa science l'est pareillement. Or on n'attribue point de signe à la science de Dieu : donc on ne doit point en attribuer à sa volonté.

2° Ou le signe ressemble à la chose signifiée, ou il n'y ressemble pas. S'il y ressemble, il est inutile; s'il n'y ressemble pas, il est faux. Donc on ne doit point donner de signe à la volonté divine.

Mais la volonté de Dieu est une, puisqu'elle est son essence. Cependant l'Écriture sainte y donne un pluriel, comme dans ce passage, *Ps.* CX, 2 : « Les œuvres du Seigneur sont grandes, elles sont proportionnées à toutes ses volontés. » Donc on prend quelquefois les signes de la souveraine volonté pour cette volonté même (1).

(Conclusion. — La volonté de signe se distingue en Dieu de la volonté pure et simple de bon plaisir.)

Il faut dire ceci : Nous affirmons de Dieu, comme on l'a vu plus haut, certaines choses dans le sens propre et certaines dans le sens figuré; et lorsque nous lui attribuons les passions humaines, nous exprimons mé-

(1) Le grec porte Θελήματα, et le latin *voluntates*. Or qu'est-ce que les *volontés* de Dieu, sinon ses défenses, ses commandements et ses conseils, c'est-à-dire les signes de sa volonté?

---

est (art. 3), manifestum est quòd impossibile est eum malum culpæ velle. Et tamen ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse, et non esse : sicut et nos (non peccando) possumus velle sedere et velle non sedere.

ARTICULUS XI.

Utrùm sit distinguenda in Deo voluntas signi.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinæ scientiæ : ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinæ voluntatis.

2. Præterea, omne signum quod non concordat ei cujus est signum, est falsum (2). Si igitur signa quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa ; si autem concordant, superfluè assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed contra est, quòd voluntas Dei est una, cùm sit ipse Dei essentia. Quandoque autem pluraliter significatur; ut cùm dicitur (*Psal.* CX) : « Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus. » Ergo oportet quòd aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

Conclusio. — Distinguitur in Deo voluntas signi, à voluntate simpliciter, sive beneplaciti.)

Respondeo dicendum, quòd in Deo quædam dicuntur propriè, et quædam secundum metaphoram, ut ex supradictis patet (quæst. 13)

(1) De his etiam 2, *Sent.*, 1, dist. 45, art. ult. et qu. 23, de verit., art. 3.

(2) Quod in signis naturalibus et ad significandum determinatis locum non habet, sed in voluntariis tantùm, cum aliud animo gerit qui signum dat, ut ex lib. 2, *de Doctr. Christ.*, cap. 1, colligitur.

taphoriquement, d'après l'analogie de la cause et de l'effet, le signe par la chose signifiée. Comme l'homme irrité se sent entraîné à punir par une propension naturelle, qu'ainsi la punition est le signe de la colère, nous appelons *colère de Dieu* les châtiments qu'exerce sa justice. Pareillement les hommes révèlent leur volonté par la défense, par le commandement, par la loi : nous donnerons donc aux préceptes de Dieu le nom de *volonté de Dieu*, conformément à ces paroles de saint Matthieu, VI, 10 : « Que votre volonté soit faite (1). » Toutefois nous devons bien le remarquer, la colère ne s'attribue point à Dieu dans le sens propre, car elle implique fondamentalement l'idée de passion ; mais la volonté s'affirme du souverain Etre proprement, littéralement. Il y a donc deux volontés en Dieu : la volonté proprement dite qu'on appelle *volonté de bon plaisir ;* puis la volonté improprement dite dont nous venons de parler, qui se nomme *volonté de signe.*

Je réponds aux arguments : La science n'est cause agissante que par la volonté ; car on ne fait pas une chose par cela seul qu'on la sait, il faut encore la vouloir. C'est pour cela qu'on donne des signes à la volonté, tandis qu'on n'en attribue point à la science.

2° Nous appelons les signes *volonté de Dieu*, non parce qu'ils déclarent la volonté suprême, mais parce qu'ils manifestent la nôtre ; ainsi la pu-

(1) Saint Augustin, II, *De serm. Dom. in monte*, c. 11, entend ces paroles dans le même sens : « *Que votre volonté soit faite,* » cela veut dire : Que vos préceptes soient accomplis ; car la volonté de Dieu est faite quand on observe sa loi. Le Seigneur le déclare lui-même dans saint Jean, IV, 34 : *Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé ;* et dans saint Matthieu, XII, 50 : *Quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère.* » Saint Cyprien dit aussi, *De Orat. dominicâ* : « *Faire la volonté du Père céleste, c'est observer ses préceptes.* »

(2) Ces paroles justifient pleinement la définition que nous avons donnée dans une note précédente : la volonté de signe se dit dans un sens metaphorique, et la volonté de bon plaisir dans le sens propre ; la première est extérieure et purement apparente, la seconde est intérieure et sincère.

---

art. 3). Cùm autem aliquæ passiones humanæ in divinam prædicationem metaphoricè assumuntur, hoc fit secundùm similitudinem effectûs : unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphoricè significatur ; sicut apud nos irati punire consueverunt : unde ipsa punitio est signum iræ ; et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cùm Deo ira attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphoricè in Deo voluntas dicitur ; sicut cùm aliquis præcipit aliquid, signum est quod velit illud fieri : unde præceptum divinum quandoque metaphoricè *voluntas Dei* dicitur, secundùm illud *Matthæi* VI : « Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra. » Sed hoc distat inter voluntatem et iram ; quia ira de Deo nunquam propriè dicitur, cùm in suo principali intellectu includat passionem, voluntas autem propriè, de Deo dicitur ; et ideo in Deo distinguitur voluntas propriè, et metaphoricè dicta : voluntas enim propriè dicta vocatur *voluntas beneplaciti* ; voluntas autem metaphoricè dicta est *voluntas signi*, eò quòd ipsum signum voluntatis dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem : non enim quæ scimus facimus, nisi velimus, et ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum, quòd signa voluntatis dicuntur *voluntates divinæ*, non quia sint signa quòd Deus velit ; sed quia ea quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo *divinæ voluntates* dicuntur : sicut punitio non est signum quòd in Deo sit ira ; sed punitio eo ipso

nition n'est pas le signe que la colère est en Dieu ; mais nous l'appelons de ce nom, parce qu'elle est en nous le signe de la colère.

ARTICLE XII.

Doit-on admettre cinq signes de la volonté de Dieu?

Il paroît qu'on ne doit point admettre les cinq signes qu'on a coutume d'attribuer à la volonté de Dieu, savoir : la défense, le commandement, le conseil, l'opération et la permission. 1° Dieu fait quelquefois dans nos cœurs ce qu'il commande ou conseille, et souvent il permet ce qu'il défend. Donc on ne doit point distinguer ces cinq signes comme autant de choses différentes, opposées les unes aux autres.

2° Dieu ne fait rien, comme le Sage nous l'apprend (1), sans le vouloir, c'est-à-dire sans en avoir la volonté de bon plaisir. Or la volonté de bon plaisir diffère de la volonté de signe ; donc l'opération n'appartient point à cette dernière volonté.

L'opération et la permission se rapportent à toutes les créatures, car Dieu opère et promet d'opérer dans toutes ; mais le commandement, le conseil et la défense ne s'adressent qu'aux créatures raisonnables : donc ces cinq signes n'appartiennent pas au même genre, donc ils ne peuvent figurer comme membres de la même division.

4° Le mal est plus variable dans ses manifestations que le bien ; car le bien ne se produit que d'une manière, mais le mal se fait de mille manières différentes, comme on le voit dans le Philosophe et dans l'Aréopagite. Donc on a tort de n'admettre qu'un signe, la défense, à l'égard du mal,

(1) *Sagesse*, XI, 25 : « Vous n'avez rien fait avec haine, » c'est-à-dire sans le vouloir, car on ne veut pas ce que l'on déteste. Et immédiatement après : « Qu'est-ce qui pourroit subsister, si vous ne le vouliez-pas ? »

---

quòd in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

ARTICULUS XII.

Utrùm convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa; scilicet prohibitio, præceptum, consilium, operatio et permissio. Nam eadem quæ nobis præcipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur; et eadem quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Præterea, nihil Deus operatur nisi volens, ut dicitur *Sapientiæ* XI. Sed *voluntas signi* distinguitur à *voluntate beneplacili* : ergo operatio sub voluntate signi comprehendi non debet.

3. Præterea, operatio et permissio communiter ad omnes creaturas pertinent, quia in omnibus Deus operatur et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed præceptum, consilium et prohibitio pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cùm non sint unius ordinis.

4. Præterea, malum pluribus modis contingit quàm bonum; quia « bonum contingit uno modo, sed malum omnifariàm, » ut patet per Philosophum in II *Ethic.* (2) et per Dionysium in cap. IV *de Div. Nom.* Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum,

(1) De his etiam 2, *Sent.*, dist. 45, art. 4; et qu. 23, de verit., art. 3.

(2) Colligitur ex cap. 7, in antiquis exemplaribus, et apud S. Thomam lect. 7. Sed in edit. græco-lat., cap. 5, ubi ad illum sensum applicatur quod Philosophi Pythagorici asserebant *bonum esse finiti*, (seu ad finitum pertinere) sed *malum infiniti*, (seu pertinere ad infinitum)

et d'en admettre deux, le conseil et le commandement, à l'égard du bien.

(Conclusion. — La volonté de Dieu se connoît à cinq signes qui sont : la défense et la permission à l'égard du mal; le commandement, le conseil et l'opération à l'égard du bien.)

Il faut dire ceci : Nous appelons *signes de la volonté* ce par quoi l'homme a coutume de manifester qu'il veut telle ou telle chose. Or l'homme peut manifester qu'il veut une chose par lui-même ou par un autre. D'abord il le manifeste par lui-même lorsqu'il agit directement ou indirectement : directement, en produisant l'acte de sa propre main, et c'est le signe d'opération : indirectement, en n'empêchant point l'acte, et c'est le signe de la permission. Ensuite il manifeste sa volonté par un autre quand il le porte à une action, ce qu'il peut faire de trois manières : premièrement, en ordonnant une chose par un précepte obligatoire, c'est le commandement; deuxièmement, en prohibant le contraire, c'est la défense; troisièmement enfin, en gagnant l'assentiment par la persuasion, c'est le conseil.

Or, comme ces signes révèlent et manifestent la volonté de l'homme, on les appelle tout simplement, quand on les attribue au souverain Etre, *la volonté divine*. Tel est effectivement le nom que le commandement, le conseil et la défense portent dans ce passage de saint Matthieu, VI, 10 : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel ; » telle est aussi la dénomination qui représente la permission et l'opération quand saint Augustin dit, *Enchir.* XCV : « Le Tout-Puissant fait toutes les choses par sa volonté, soit qu'il permette de les faire, soit qu'il les fasse lui-même. » Au demeurant la permission et l'opération regardent le présent, tandis que la défense, le commandement et le conseil se rapportent à

---

scilicet prohibitio ; respectu verò boni duo signa, scilicet consilium et præceptum.

(Conclusio. — Quinque signis divina dignoscitur voluntas; quæ sunt prohibitio et permissio respectu mali ; præceptum, consilium et operatio respectu boni.)

Respondeo dicendum quòd hujusmodi signa voluntatis dicuntur ea quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid, vel per seipsum vel per alium. Per seipsum quidem, in quantum facit aliquid vel directè, vel indirectè et per accidens : directè quidem, cùm per se aliquid operatur; et quantum ad hoc dicitur esse signum, *operatio* : indirectè autem, in quantum non impedit operationem; nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VIII *Physic.* (1) ; et quantum ad hoc dicitur signum, *permissio*. Per alium autem declarat se aliquid velle, in quantum ordinat alium a aliquid faciendum, vel necessariâ inductione, quod fit *præcipiendo* quod quis vult, et *prohibendo* contrarium; vel aliquâ persuasoriâ inductione, quod pertinet ad *consilium*. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tanquam signa voluntatis. Quod enim *præceptum*, *consilium* et *prohibitio* dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur *Matthæi* VI : « Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra. » Quòd autem *permissio*, vel *operatio* dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum qui dicit in *Enchir.* (cap. XCV) : « Nihil fit, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo. » Vel potest dici quòd *permissio* et

(1) Colligitur ex text. 32, prope finem, ubi exemplum ejus affert qui columnam divellit, vel à vase in aqua rapidem removet; quia uterque quodammodo causa est cur moveatur illud cujus motum impedimenta illa prohibebant : sicut paries quoque cur pila reflectatur.

l'avenir; puis la permission et la défense concernent le mal, l'opération le bien en général, le commandement le bien obligatoire et le conseil le bien surabondant (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si l'on peut exprimer une chose par des termes différents, pourquoi ne pourroit-on pas signifier de diverses manières qu'on la veut; rien n'empêche donc que la volonté ne se révèle tout à la fois par le commandement et l'opération, par le conseil et la défense, et la permission.

2° Comme on peut dire métaphoriquement que Dieu veut une chose qu'il ne veut pas dans le sens propre, de même on peut dire aussi métaphoriquement qu'il veut ce qu'il veut proprement. La volonté de bon

(1) L'Ecriture sainte renferme un grand nombre de passages qui nous semblent répandre un grand jour sur ce sujet : en voici quelques-uns. Dieu commande au patriarche Abraham d'immoler son fils Isaac; cependant il ne veut point cette immolation sanglante, puisqu'il empêche le Père des croyants de la consommer, *Gen.*, XXII; il veut seulement une preuve d'obéissance. Lorsque le démon propose d'aller tromper le roi Achab par la bouche de ses faux prophètes, Dieu lui répond, III, *Rois*, XXII, 22 : « Va et fais; » cela n'exprime qu'une simple permission. Il en est de même, lorsque Jésus-Christ dit à Judas, *Jean*, XIII, 27 : « Ce que tu fais, fais-le vite. » Ce divin Maître dit à un jeune homme, *Matth.*, XIX, 21 : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et le donnez aux pauvres; » cependant il ne prétendoit pas l'obliger rigoureusement à ce sacrifice c'est un conseil qu'il lui donnoit, etc.

On voit, d'après cela, que la volonté de signe n'est pas toujours accompagnée de la volonté de bon plaisir : quand ces deux sœurs se rencontrent-elles, et quand ne se rencontrent-elles pas? A cet égard, saint Thomas distingue, *quest. disput.* XXIII, 3, ad 6, trois sortes de volontés de signe : « L'une n'a jamais avec elle la volonté de bon plaisir, c'est la permission, par laquelle Dieu laisse à l'homme le pouvoir de faire le mal; l'autre la trouve toujours à ses côtés, c'est l'opération; l'autre en est tantôt accompagnée, tantôt délaissée, c'est la défense, le précepte et le conseil. »

Ainsi, point de difficulté pour la permission de faire le mal ni pour l'opération qui se manifeste par des actes extérieurs : la première est toujours sans la volonté de bon plaisir, la seconde l'a toujours dans sa compagnie. Mais que devons-nous dire de la défense, du précepte et du conseil? Quand est-ce que ces trois signes révèlent, emportent une volonté réelle? Ici notre saint auteur se tait, et les théologiens disputent. Cependant le grand nombre des docteurs posent, d'un commun accord, la règle que voici : Lorsque Dieu défend plus tard ce qu'il avoit commandé d'abord, ou lorsqu'il commande dans la suite ce qu'il avoit défendu en premier lieu, le précepte ou la défense n'implique qu'une volonté de signe. Ainsi le Seigneur, pour revenir à un de nos exemples, commande au patriarche Abraham d'immoler Isaac; mais il lui dit ensuite, *Gen.*, XII, 12 : « N'étends pas la main sur l'enfant. » Ici, point de volonté de bon plaisir.

---

operatio referantur ad præsens : *permissio* quidem ad malum, *operatio* verò ad bonum; ad futurum verò *prohibitio* respectu mali, respectu verò boni necessarii *præceptum*, respectu verò superabundantis boni *consilium*(1).

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet circa eamdem rem aliquem diversimodè declarare se aliquid velle, sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet, idem subjacere præcepto et operationi vel consilio, prohibitioni et permission.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus potest significari metaphoricè velle id quod non vult voluntate propriè acceptâ, ita potest me-

(1) Prout idem est permissio quod non impedimentum faciendi quatenus homo sibi veluti dimittitur ad malum faciendum, vel ei quoque malum aliquod evenire sinitur : sed non prout est quædam approbatio facti vel concessio et facultas aliquid faciendi : sic enim permissio, boni tantùm est; sicut Paulus usurpat I *ad Corinth.* XVI, vers. 7, cùm se mansurum apud illos promittit, *si permiserit Deus*; et *ad Hebr.* VI, vers. 3, cum simili locutione se quod inchoaverat perfecturum.

plaisir peut donc se trouver avec la volonté de signe. Quant à l'opération, elle n'est au fond que la volonté de bon plaisir : mais elle diffère, soit du commandement, soit du conseil : car l'opération concerne le présent et réalise la volonté par elle-même ; mais le conseil et le commandement se rapportent au futur et n'accomplissent la volonté que par un autre, à l'aide d'un intermédiaire.

3° Comme les créatures raisonnables trouvent en elles-mêmes le mobile de leurs actions, Dieu leur intime sa volonté par des signes spéciaux, qui ne les privent point de la faculté d'agir spontanément, librement ; mais puisque les créatures privées de la raison n'agissent que sous l'influence de l'action divine, on ne peut admettre à leur égard que deux signes, l'opération et la permission.

4° Bien que les péchés se manifestent de mille manières différentes, ils portent néanmoins tous ce caractère commun, qu'ils sont contraires à la volonté divine ; voilà pourquoi l'on n'admet qu'un signe à l'égard du mal, la défense (1). Mais les différents biens se rapportent différemment à la bonté divine : telle bonne œuvre est nécessaire pour jouir de cette bonté, et c'est le précepte qui nous l'apprend ; telle autre obtient une jouissance plus parfaite de la même bonté, et c'est le conseil qui nous le révèle. On peut dire aussi que le conseil a pour but, non-seulement de procurer les plus grands biens, mais encore de faire éviter les plus petits maux.

(1) Notre saint Auteur ne mentionne dans cette réponse qu'un signe à l'égard du mal ; mais il en a nommé deux dans le corps de l'article, la défense et la permission : d'où vient cette différence ? Saint Thomas parloit plus haut de tous les signes de la volonté divine ; mais il ne parle ici que des signes essentiels qui révèlent leur objet par eux-mêmes. Or la simple permission, cachée dans le fond des cœurs, est un signe accidentel, et ne manifeste la volonté qu'à l'aide d'un autre signe. Voilà ce que disent les commentateurs.

Autre remarque. Estius. *In I Sent.*, XLV, 7, admet un sixième signe de la volonté, la préparation. Lorsque nous préparons l'accomplissement d'une chose, dit cet auteur, nous sommes censés la vouloir ; ainsi, quand l'homme en colère tire l'épée contre son ennemi, on pense qu'il veut le tuer. L'Ecriture sainte nous offre des exemples de cette sorte de volonté. Lorsque, après sa résurrection, Jésus se présenta aux deux disciples sur la route d'Emmaüs et qu'il fut arrivé proche de ce village, il feignit, dit l'Evangile, *Luc*, XXIV, 28, d'aller plus loin

---

taphoricè significari velle id quod propriè vult. Unde nihil prohibet de eodem esse *voluntatem beneplaciti*, et *voluntatem signi*. Sed operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem præceptum vel consilium : tum quia hæc est de præsenti, illud de futuro ; tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd creatura rationalis est domina sui actûs ; et ideo circa ipsam specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntariè et per se. Sed aliæ creaturæ non agunt nisi motæ ex operatione divina, et ideo circa alias non habent locum nisi *operatio* et *permissio*.

Ad quartum dicendum, quòd omne malum culpæ, licèt multipliciter continuat, tamen in hoc convenit quòd discordat à voluntate divina ; et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet *prohibitio*. Sed bona diversimodè se habent ad bonitatem divinam ; quia quædam sunt sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus, et respectu horum est *præceptum* ; quædam verò sunt, quibus perfectiùs consequimur, et respectu horum est *consilium*. Vel dicendum, quòd consilium non est solùm de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

QUESTION XX.

De l'amour de Dieu.

Nous devons parler maintenant des choses qui se rapportent directement à la volonté de Dieu.

Or nous trouvons dans notre partie appétitive, d'abord les passions, telles que la joie, l'amour, etc. ; puis les vertus morales, telles que la force, la justice et d'autres : nous traiterons donc, premièrement, de l'amour de Dieu ; deuxièmement, de sa justice et de sa miséricorde.

On demande quatre choses sur le premier point : 1° Y a-t-il amour en Dieu? 2° Dieu aime-t-il toutes les choses? 3° Dieu aime-t-il toutes les choses également? 4° Dieu aime-t-il davantage les meilleures choses?

ARTICLE I.

Y-a-t-il amour en Dieu?

Il paroît que l'amour n'est pas en Dieu. 1° Dieu n'a aucune passion; or l'amour est une passion : donc l'amour n'est pas en Dieu.

2° L'amour, la colère, la tristesse et les sentiments pareils sont opposés les uns aux autres. Or la tristesse et la colère ne sont en Dieu que dans un sens métaphorique : donc l'amour n'y est pas autrement (1).

3° L'Aréopagite dit, *De div. Nom.*, IV : « L'amour est une force d'union

mais ils le pressèrent, disant : « Demeurez avec nous, car il fait tard et déjà le jour baisse. Et il demeura avec eux. »

(1) Un axiome souvent cité par saint Thomas dit : « Les contraires se rencontrent dans le même sujet. Or l'amour et la haine sont des sentiments contraires; mais la haine n'est pas en Dieu : donc l'amour n'y est pas non plus.

QUÆSTIO XX.

De amore Dei, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ absolutè ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis, et passiones animæ (ut gaudium, amor et hujusmodi), et habitus moralium virtutum, ut justitia, fortitudo et hujusmodi. Unde primò considerabimus de amore Dei, secundò de justitia et misericordia ejus.

Circa primum quæruntur quatuor. 1° Utrùm in Deo sit amor. 2° Utrùm amet omnia. 3° Utrùm magis amet unum quam aliud. 4° Utrùm meliora magis amet.

ARTICULUS I.

Utrùm amor sit in Deo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo amor; autem est passio: ergo amor non est in Deo.

2. Præterea, amor, ira, tristitia et hujusmodi contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphoricè : ergo nec amor.

3. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. *De*

(1) De his etiam infra, quæst. 82, art. 5. ad 1; et 3, *Sent.*, dist. 32. art. 1, ad 1: et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 89, 90, 91, 96; et lib. 4, cap. 19.

et de concrétion. » Or une semblable force ne peut être en Dieu : donc l'amour n'y est pas non plus.

Mais saint Jean dit, *Epist.* IV, 16 : « Dieu est amour (1). »

(CONCLUSION. — Puisque Dieu a la volonté, il a nécessairement l'amour, qui est la cause et le principe de tout mouvement appétitif.)

Il faut dire ceci : L'amour est nécessairement en Dieu. Cette affection forme le premier mouvement de la volonté et de toute faculté appétitive. Comme, d'une part, les actes de la volonté et de toute faculté appétitive tendent au bien ou au mal comme vers leurs objets propres; comme, d'une autre part, le bien est primitivement et par soi l'objet de la volonté, tandis que le mal l'est secondairement et par un autre, à savoir par le bien dont il est le contraire, les sentiments qui se rapportent au bien précèdent naturellement ceux qui se rapportent au mal; de sorte que la joie vient avant la tristesse et l'amour avant la haine, car ce qui est par soi jouit de l'antériorité sur ce qui est par un autre.

D'une autre part, le général possède le même privilége à l'encontre du particulier, et voilà pourquoi les premiers principes se présentent à l'esprit avant leurs conséquences. Or certains actes de la volonté se rapportent au bien dans des conditions spéciales, mais certains autres l'embrassent dans toutes les conjonctures : ainsi la joie et la délectation sont d'un bien présent et possédé ; le désir et l'espérance ont pour objet un bien futur et non possédé; mais l'amour s'attache au bien en général, présent ou futur, possédé ou non possédé. L'amour est donc le premier mouvement de la volonté et de l'appétit; tous les actes de l'appétit et de

(1) La thèse porte : l'amour est en Dieu ; et le texte de saint Jean dit : « Dieu est amour. » On pourroit donc penser que la preuve dépasse la proposition, mais il n'en est rien ; car si l'amour est en Dieu, Dieu est amour, puisqu'il est tout ce qui est en lui.

---

div. Non. : « Amor est vis unitiva et concretiva (1). » Hoc autem in Deo bonum habere non potest, cùm sit simplex : ergo in Deo non est amor.

Sed contra est, quod dicitur primæ *Joan.* IV: « Deus charitas est. »

CONCLUSIO. — Cùm in Deo sit voluntas, in eo amorem ponere necesse est, causam scilicet et radicem cujusque motus appetitivæ virtutis.

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis est amor. Cùm enim actus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum et malum, sicut in propria objecta; bonum autem principaliter et per se sit objectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, in quantum scilicet opponitur bono, oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum (2), ut gaudium quàm tristitiam, et amorem quàm odium; semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

Rursus, quod est communius, naturaliter est prius : unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quàm ad particularia quædam vera. Sunt autem quædam actus voluntatis et appetitus respicientes bonum sub aliqua specia conditione : sicut gaudium et delectatio est de bono præsenti et habito; desiderium autem et spes, de bono nondum adepto; amor autem respicit bonum in commune, sive sit habitum, sive non habitum; unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appeti-

(1) Seu commixtiva, ex græco συγκρατική, quæ in unum contemperat.

(2) Vel planior constructione : *Oportet actus voluntatis et appetitûs qui respiciunt bonum, esse priores naturaliter his qui respiciunt malum.*

la volonté supposent donc l'amour comme leur première racine et leur principe générateur; nul ne désire que le bien aimé, nul ne se délecte que dans le bien aimé, nul ne hait que ce qui s'oppose au bien aimé. Il est clair aussi que la tristesse et les sentiments pareils ont également l'amour pour cause et pour principe (1).

Ainsi, partout où se trouve la volonté, là est l'amour nécessairement; car, dans une série de choses qui se produisent les unes les autres, les dernières certifient l'existence de la première. Or nous avons prouvé que Dieu a la volonté; donc il a aussi l'amour.

Je réponds aux arguments : 1° La faculté cognoscitive met directement en jeu la faculté appétitive; puis l'appétit intellectif, c'est-à-dire la volonté ébranle à son tour l'appétit sensitif; puis enfin l'appétit sensitif transmet au corps l'impulsion qu'il a reçue. Tout acte de l'appétit sensitif opère donc un changement dans le corps, surtout vers la région du cœur, qui est le principe du mouvement dans l'animal. En conséquence de ce changement, de cette affection, on nomme *passions* les actes de notre partie sensitive; mais on ne donne pas ce nom aux actes de la volonté. Ainsi l'amour et la joie, et la délectation sont des passions, quand on les considère comme acte de l'appétit sensitif; mais ils n'en sont pas, quand on les envisage comme acte de l'appétit intellectif. Or c'est sous ce dernier point de vue que nous les attribuons au souverain Etre : l'a-

(1) Dans l'allemand, le mot *lieben*, aimer, de la même famille que *libet* il plaît, *libens* qui fait volontiers, *libertas* liberté, a fait *leben*, vie, activité.

---

tùs. Et propter hoc, omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem, quasi primam radicem; nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum, neque aliquis gaudet nisi de bono amato, odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatæ. Et similiter tristitiam et cætera hujusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium.

Unde in quocunque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem; remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem in Deo esse voluntatem; unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum, quòd vis cognoscitiva non movet nisi mediante appetitivâ; et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari (ut dicitur II, *de Anima*, text. 57 et 58); ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo; unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitûs sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, et maximè circa cor, quod est primum principium motûs in animali (ut Philosophus dicit lib. II, *de Partibus animalium*, cap. 1, ut et lib. III, cap. 4). Sic igitur actus appetitûs sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, *passiones* dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio secundùm quòd significant actus appetitûs sensitivi, passiones sunt, non autem secundùm quòd significant actus appetitûs intellectivi. Et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus in VII, *Ethic.* (1), cap. ult., quòd « Deus unâ

(1) Ut cap. ult. videre est, paulò aliis verbis : nempe quòd *una et simplici gaudet voluptate* (juxtà græcum ἡδονὴν), sive *unâ simplici delectatione*, sicut veteres interpretes reddit, et ibidem usurpat sanctus Thomas. Ita rimae tamen [illegible], quia ratio præmittitur ex operatione ipsa cujus una voluptate gaudeat et simplici. Appendix autem sequens colligitur ex text. 16, ubi Dialecticum et Naturalem diversimodè iram [illegible] animadvertit : alterum quidem, ut sit *appetitus reconstristationis* (ὄρεξις ἀντιλυπήσεως), hoc est vindictæ qua reddimus par ei qui nos contristavit; alterum verò, ut si *fervor sanguinis circa cor* (ζέσις αἵματος). Et illum quidem *primam vel rationem* assignare; hunc *materiam*, non tam propriè tamen quàm in physicis assignatur, sed *quasi*, etc.

mour n'est donc point une passion dans son cœur. Le Philosophe dit : « Les opérations de Dieu sont unes et simples; » il aime donc sans passion.

2° Il y a deux choses à considérer dans les passions de l'appétit sensitif : d'abord un élément pour ainsi dire matériel, le changement qui survient dans le corps; ensuite un élément en quelque sorte formel, l'acte même de l'appétit : ainsi, dans la colère, nous avons l'inflammation du sang, c'est l'élément matériel; puis le désir de la vengeance, c'est l'élément formel. De plus, certaines passions, comme le désir qui est d'un bien qu'on n'a pas, la tristesse qui concerne un mal qu'on a, la colère qui suppose ce dernier sentiment, sont imparfaites dans leur principe formel mais d'autres passions, comme l'amour et la joie, n'impliquent aucune imperfection sous ce rapport. Cela posé, disons d'abord que les actes de l'appétit ne conviennent pas à Dieu dans leur élément matériel; puis ceux qui sont imparfaits dans leur élément formel ne lui conviennent que métaphoriquement, d'après l'analogie de la cause et de l'effet, puis, enfin, ceux qui n'emportent aucune imperfection, comme l'amour et la joie, lui conviennent proprement, mais sans passion, comme nous l'avons dit (1).

(1) Ainsi l'amour, la joie et la délectation conviennent à Dieu dans le sens propre, parce que ces sentiments concernent un bien possédé ; mais le désir, la tristesse et la colère ne conviennent à Dieu que dans le sens métaphorique, parce que ces sentiments supposent ou l'absence d'un bien ou la présence d'un mal. Voilà ce qu'enseigne le Docteur angélique ; mais des gens se rencontrent, qui prétendent le redresser sur tous les points.

Certains disent : Dieu n'a pas le désir dans ce qui le concerne, rien de plus vrai ; mais il l'a réellement, proprement par rapport à ses créatures : il nous veut souvent des biens que nous n'avons pas, soit l'amour de la pauvreté, le dévouement de la charité sans bornes, la consommation de la vertu parfaite, soit même des faveurs temporelles, la santé, les richesses, de justes honneurs. Ensuite la colère, poursuivent nos docteurs, implique une seule chose, le désir de la vengeance, c'est-à-dire de la punition du crime, et partant le maintien de la justice : en quoi ces sentiments sont-ils indignes de celui qui pèse tout au poids de la balance, et fait rendre compte jusqu'à la dernière obole?

Tout cela est faux. D'abord saint Thomas montre, 1. 2, q. XVII, art. 3, « que le désir concerne le bien propre à chacun, » c'est-à-dire qu'il se replie sur lui-même et trouve son terme dans celui qui le forme. Quand nous désirons du bien au prochain, ou nous le voulons comme pour nous-mêmes en nous identifiant avec notre semblable ; ou si nous le voulons directement à autrui, notre volonté n'est plus désir, mais désintéressement, charité, bienveillance. Ensuite notre saint auteur dit avec raison, *Contra Gent*, LXXXIX : « La colère renferme deux choses : la tristesse de l'injure reçue et le désir de la vengeance. » Or comment

---

et simplici operatione gaudet. » Et eadem ratione sine passione amat.

Ad secundum dicendum, quod in passionibus sensitivi appetitûs est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, scillicet quod est ex parte appetitûs : sicut in ira (ut dicitur primo *de Anima*) *materiale* est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi; *formale* verò, appetitus vindictæ. Sed rursus ex parte ejus quod est *formale*, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio: sicut in desiderio, quod est boni non habiti; et in tristitia, quæ est mali habiti; et eadem ratio est de ira, quæ tristitiam supponit : quædam verò nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cùm igitur nihil horum Deo conveniat secundùm illud quod est materiale in eis (ut dictum est), illa quæ imperfectionem important, etiam formaliter, Deo convenire non possunt, nisi metaphoricè, propter similitudinem effectûs, ut suprà dictum est; quæ autem imperfectionem non important, de Deo propriè dicuntur, ut amor et gaudium; tamen sine passione, ut dictum est.

3° L'acte de l'amour tend vers deux objets : vers le bien qu'on veut et vers celui à qui l'on veut du bien. Car aimer, c'est proprement vouloir du bien. Celui qui s'aime se veut du bien et cherche à s'unir autant que possible à cet objet de sa volonté. Sous ce rapport, l'amour est, même dans le souverain Etre, une force unitive, mais il n'emporte aucune composition ; car le bien que Dieu se veut n'est autre chose que lui-même, puisqu'il est bon par son essence, comme on l'a vu précédemment. Ensuite, quand on aime quelqu'un, on lui veut aussi du bien, on désire son bonheur comme le sien propre, on en fait un autre soi-même. A cet égard, l'amour est, aussi dans Dieu, une force concrétive, mais il n'implique non plus aucune composition ; car l'Etre infiniment simple ne s'identifie quoi que ce soit, pas la moindre des choses, en voulant du bien à ses créatures.

ARTICLE II.

Dieu aime-t-il toutes les choses?

Il paroît que Dieu n'aime pas toutes les choses. 1° L'Aréopagite dit, *De div. Nom.* IV : « Celui qui aime sort de son être, et passe en quelque façon dans l'objet aimé. » Or on ne peut dire que Dieu sort de son être, pour se transporter dans les créatures. Donc Dieu n'aime pas ce qui n'est pas lui.

2° L'amour de Dieu est éternel. Or les autres choses que Dieu ne sont éternelles qu'en Dieu. Donc Dieu ne les aime qu'en lui. Mais les choses

la tristesse, qu'enfante le mal, pourroit-elle exister en Dieu réellement, proprement, littéralement? « Puisque la colère, dit saint Augustin, *Enchir.*, XXXIII, dénonce dans l'homme la perturbation de l'esprit, tandis qu'elle est dans Dieu le pur sentiment de la justice, on ne peut l'attribuer à cet Etre infiniment parfait que figurément, métaphoriquement. »

Ad tertium dicendum, quòd actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum : hoc enim est propriè amare aliquem, quod et velle ei bonum. Unde in eo quòd aliquis amat se, vult bonum sibi, et sic illud bonum quærit sibi unire in quantum potest : et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in Deo, sed absque compositione ; quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quàm ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est (qu. 6, art. 1). In hoc verò quòd aliquis amat alium, vult bonum illi, et sic utitur eo tamquam seipso, referens bonum ad illum sicut ad seipsum : et pro tanto dicitur amor *vis concretiva*, quia alium aggregat sibi habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus erit *vis concretiva*, absque compositione quæ sit in Deo, in quantum alis bona vult.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus omnia amet.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non omnia amet. Quia secundùm Dionysium, IV cap. *De divin. Nom.* : « Amor amantem extra se ponit, et eum quodammodo in amatum transfert. » Inconveniens autem est dicere quòd Deus extra se positus, in alia transferatur : ergo inconveniens est dicere quòd Deus alia à se amet.

2. Præterea, amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia à Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in seipso.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 110, art. 1 ; ut et *Sent.*, 3, di. 32, art. 1, 2 et 3 ; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 91, et lib. 3, cap. 150 ; et qu. 27, de verit., art. 1 ; et qu. de virtutibus, art. 7, ad 2.

considérées dans Dieu ne sont pas autres que lui ; donc Dieu n'aime pas les autres choses que lui.

3° Il y a deux sortes d'amour : l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié. Or Dieu n'aime pas, d'un amour de concupiscence, les créatures privées de raison, parce qu'il n'a besoin de rien hors de lui; il ne les aime pas non plus d'un amour d'amitié, parce qu'elles ne peuvent être l'objet de ce noble sentiment. Donc Dieu n'aime pas toutes les choses.

4° Le Prophète Royal dit, *Ps.* V, 6 : « Vous haïssez tous ceux qui opèrent l'iniquité. » Or l'on n'aime pas ce que l'on hait : donc Dieu n'aime pas tous les êtres.

Mais l'Esprit-Saint dit, *Sag.* XI, 25 : « Vous aimez tout ce qui est, et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait. »

(Conclusion. — Puisque tout ce qui existe est bon et vient de Dieu, il aime tout ce qui existe, mais autrement que nous aimons ; tandis que c'est la bonté des choses qui produit l'amour en nous, l'amour de Dieu crée les choses et leur donne la bonté.)

Il faut dire ceci : Dieu aime toutes les choses. Tout ce qui existe est bon par cela même qu'il est ; car l'être est un bien, de même que la perfection. Or nous avons montré plus haut que la volonté de Dieu est la cause de tout ; si donc les choses ont l'être et quelque bien, c'est parce que Dieu l'a voulu. Dieu veut donc du bien à toutes les choses; mais vouloir du bien, qu'est-ce sinon aimer? Dieu aime donc toutes les choses qui sont (1). Cependant il n'aime pas de la même manière que nous

(1) Cela ne peut s'appliquer au mal moral; car le péché n'est pas, puisqu'il est la privation du bien. Saint Augustin dit : « L'homme devient néant, quand il pèche. »

Sed secundùm quòd sunt in eo, non sunt aliud ab eo : ergo Deus non amat alia à seipso.

3. Præterea, duplex est amor, scilicet *concupiscentiæ* (1) et *amicitiæ*. Sed Deus creaturas irrationales non amat amore *concupiscentiæ*, quia nullius extra se eget ; nec etiam amore *amicitiæ*, quia non potest ad res irrationales haberi, ut patet per Philosophum in VIII *Ethicorum* (2). Ergo Deus non omnia amat.

4. Præterea, *Psal.* V. dicitur : » Odisti omnes qui operantur iniquitatem. » Nihil autem simul odio habetur et amatur : ergo Deus non omnia amat.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.* XI : « Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti. »

(Conclusio. — Cùm omnia existentia sint bona, et à Deo, ab illo amari credendum est; secus quàm nos, qui à rerum bonitate ad amorem impellimur; ipse verò cuncta diligit creando et infundendo illis bonitatem.)

Respondeo dicendum, quòd Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia in quantum sunt, bona sunt : ipsum enim *esse* cujuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra, quod voluntas Dei est causa omnium rerum; et sic oportet quòd in tantum aliquid habeat *esse*, aut quodcunque bonum, in quantum est volitum à Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cùm amare nil aliud sit quàm velle bonum alicui, manifestum est quòd Deus omnia quæ sunt, amat. Non tamen eo modo

(1) Quo amamus rem causâ nostrî ; sicut altero causâ sui.

(2) Ex cap. 2, tum in græco-latinis, tum in antiquis colligitur expressè, ubi sic plenè Philosophus : *Cùm tria sint propter quæ homines amant* (nempe honestas, utilitas, delectatio), *in rerum quidem inanimatarum amore* (sive amatione, φιλήσει) *amicitia non dicitur, qui redamatio esse non potest* (ἀντιφίλησις)

aimons. Comme notre volonté, loin de donner l'existence aux êtres, en reçoit plutôt l'impulsion qui la porte à l'acte, l'amour par lequel nous leur voulons du bien n'est pas la cause de leur bonté, mais leur bonté fait naître l'amour en vertu duquel nous voulons qu'ils conservent le bien qu'ils ont et qu'ils acquièrent celui qu'ils n'ont pas. Il n'en est pas ainsi de Dieu : son amour répand et crée la bonté dans les choses (1).

Je réponds aux arguments : 1° La parole de l'Aréopagite : « Celui qui aime sort de son être et passe en quelque façon dans l'objet aimé, » doit s'entendre en ce sens qu'il lui veut du bien et qu'il s'efforce de procurer son avantage comme le sien propre. C'est bien là le sens de notre auteur; car il écrit dans un autre endroit, *Div. Nom.*, IV : « Il faut oser le dire par amour de la vérité, Dieu est la cause de tout dans l'excès de sa ten-

(1) Dieu aime toutes les choses ; d'abord lui-même, parce qu'il est infiniment aimable, ensuite les créatures existantes, parce que « tout ce qu'il a fait est bon (*Gen.*, I, 31). » Ces deux points sont enseignés d'une voix unanime par tous les théologiens ; mais quelques-uns pensent que Dieu n'aime pas les choses purement possibles.

Voici comment raisonnent ces docteurs : Saint Thomas, disent-ils, pose deux principes : l'un, que « aimer c'est vouloir du bien ; » l'autre, que « l'amour de Dieu crée la bonté dans les choses. » Or Dieu ne veut aucun bien aux choses possibles, puisqu'il leur refuse le premier de tous, l'existence ; puis il ne crée pas la bonté dans ces choses, puisqu'il les laisse tout entières dans le néant.

Ce raisonnement repose sur une confusion de mots. Comme nous l'avons dit précédemment, Dieu a deux sortes de volonté : l'une efficace, par laquelle il veut donner lui-même l'existence à une chose ; l'autre inefficace, par laquelle il veut une chose tout en laissant aux causes secondes le soin de la réaliser. Ces deux volontés produisent deux amours correspondants, un amour créateur, et un amour simple de complaisance. Or quand saint Thomas dit : « L'amour crée la bonté dans les choses, » il parle du premier ; mais il ne rejette pas le second pour autant. Il enseigne partout que Dieu aime tout ce qui est bon, et dans notre article même il affirme que l'être possède cette prérogative : les choses possibles n'ont-elles donc pas l'être ? Mais il y a plus, notre saint auteur dit positivement, *Contra Gentes*, I, 84 : Dieu aime tout ce qui est, ou tout ce qui peut être bon. »

Au surplus, si l'on désire des preuves directes, en voici : Nous voulons licitement les choses possibles ; donc Dieu les veut aussi, car nous ne pouvons vouloir sans péché que ce qui lui plaît. De plus, Dieu veut, comme l'enseigne saint Paul, I *Timoth.*, II, 4, le salut de tous les hommes ; or le salut de tous est purement possible, car il ne se réalisera point. En outre, Dieu aime l'exercice de sa puissance créatrice, mais il ne pourroit exercer cette puissance sans les choses possibles. Enfin Cajetan dit, q. XXXIV, 3 *ad imag.* : « Comme le Fils procède de la connoissance des créatures possibles, ainsi l'Esprit-Saint procède de l'amour des mêmes créatures. Donc Dieu aime les créatures possibles.

---

sicut nos (1) : quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius; sed è converso bonitas ejus (vel vera, vel æstimata), provocat amorem quo ei volumus, et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Ad primum igitur dicendum, quòd amans sic sit extra se in amatum translatus, in quantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius; IV cap. *De divin. Nom.* : « Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quòd et ipse omnium causa, per abundantiam amativæ bonitatis,

(1) Supple *amamus*, ut adjuncta explicant ; etsi alio sensu *non sicut nos* amare dici posse omnia quæ sunt, speciali amore nos diligit supra omnia. Unde mox ibi subjungitur : *Quia tu sunt, Domine, qui amas animas*, vel *Domine amator animarum* φιλόψυχε δεσποτα etc.

dresse; il sort de lui-même pour se renfermer dans les créatures par sa providence. »

2° Il est vrai que les choses créées ne sont éternelles qu'en Dieu; mais c'est précisément parce qu'elles ont été en lui de toute éternité, qu'il les a toujours connues et toujours aimées dans leur nature. Et nous-mêmes, comment connoissons-nous les choses dans leur existence propre? N'est-ce pas par les images et les similitudes qu'elles ont dans notre esprit?

3 On n'a d'amitié que pour les créatures raisonnables, parce qu'elles peuvent seules rendre amour pour amour et se mettre en rapport avec nous dans les actes de la vie; on n'a de bienveillance que pour elles, parce qu'elles sont seules susceptibles de bonheur ou de malheur (1). Comme les choses privées de raison ne peuvent aimer leur premier Auteur, ni participer à sa vie bienheureuse, Dieu ne les aime pas, rigoureusement parlant, d'un amour d'amitié, mais il les aime en quelque sorte d'un amour de concupiscence; il les fait et les conserve pour les créatures raisonnables, et aussi pour lui, non pas qu'il en ait besoin, mais parce qu'il veut manifester sa bonté et nous faire du bien; car on peut vouloir une chose, et pour soi et pour les autres.

4° Rien n'empêche qu'on aime une chose sous un rapport et qu'on la haïsse sous un autre. Ainsi Dieu aime les pécheurs comme êtres, car à cet égard ils sont et sont par lui; mais il les hait comme pécheurs, car à ce point de vue ils ne sont pas, ils ont perdu l'être de leur propre faute.

(1) « On aime le vin, dit Aristote, *Ethic.* VIII, mais comment l'aime-t-on? On ne l'aime pas d'amitié, comme un ami, en lui voulant du bien; mais on l'aime comme une chose utile, en se voulant du bien à soi-même. » C'est ici l'amour de concupiscence ou de désir.

---

extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis (1). »

Ad secundum dicendum, quòd licèt creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quòd ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit: sicut et nos per similitudines rerum quæ in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

Ad tertium dicendum, quòd amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem et communicationem in operibus vitæ; et quibus contingit bene evenire, vel malè, secundùm fortunam et felicitatem, sicut et ad eas propriè benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, propriè loquendo, non amat creaturas irrationales amore *amicitiæ*, sed amore *quasi concupiscentiæ;* in quantum ordinat eas ad rationales creaturas et etiam ad seipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

Ad quartum dicendum, quòd nihil prohibet unum et idem secundùm aliquid amari, et secundùm aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt naturæ quædam, amat, sic enim et sunt et ab ipso sunt; in quantum verò peccatores sunt, non sunt, sed ab *esse* deficiunt, et hoc in eis à Deo non est, unde secundùm hoc, ab ipso odio habentur.

(1) Ut ex antiqua versione usurpat S. Thomas, ex græca autem phrasi ταις εις τὰ ὄντα πάντα προνοίαις reddi planiùs potest: *Extra seipsum quodammodo fit providentiis quas ad omnia quæ sunt habet;* vel *omnium rerum procuratione,* ut modernus quispiam vertit; vel *per providentias omnium rerum,* ut alius. Uterque tamen minus ad græcam phrasim hærens.

ARTICLE III.

Dieu aime-t-il toutes les choses également?

Il paroît que Dieu aime toutes les choses également. 1° On lit dans le livre de la *Sagesse*, VI, 8 : « Il a également soin de toutes les choses. » Or les soins que Dieu a des choses viennent de l'amour qu'il leur porte. Donc Dieu aime toutes les choses également.

2° L'amour de Dieu ne diffère pas de son essence. Or l'essence de Dieu n'admet ni le plus ni le moins : donc son amour ne l'admet pas davantage, donc il n'aime pas certaines choses plus que d'autres.

3° L'amour de Dieu se rapporte aux choses créées de la même manière que sa science et sa volonté. Or on ne dit pas que Dieu connoît et veut les choses créées plus les unes que les autres; donc on ne doit pas dire non plus qu'il les aime à des degrés différents.

Mais saint Augustin dit, *Tract.* CX *super Joan* : « Dieu aime tout ce qu'il a fait; mais il aime davantage les créatures raisonnables, et parmi celles-ci les membres de son Fils, et surtout son Fils lui-même.»

(Conclusion. — Dieu aime toutes les créatures également sous le rapport de l'intensité de son affection, puisqu'il les aime toutes d'un acte simple de sa volonté ; mais il les aime inégalement sous le rapport du bien qu'il leur veut, parce qu'il en veut plus aux unes qu'aux autres.)

Il faut dire ceci : Comme aimer c'est vouloir du bien, l'amour de prédilection qui affectionne plus une chose qu'une a son origine dans

---

ARTICULUS III.

Utrùm Deus æqualiter diligat omnia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim *Sap.* VI: «Æqualiter est ei cura de omnibus.»

Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res : ergo æqualiter amat omnia.

2. Præterea, amor Dei est ejus essentia. Sed essentia Dei *magis* et *minùs* non recipit : ergo nec amor ejus; non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita et scientia et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis quàm alia, neque magis velle : ergo nec quædam magis aliis diligit.

Sed contra est, quod dicit Augustinus *super Joan.* : «Omnia diligit Deus quæ fecit; et inter ea magis diligit creaturas rationales, et in illis eas amplius quæ sunt membra Unigeniti sui, et multo magis ipsum Unigenitum suum (2).»

(Conclusio. — Ex parte actûs voluntatis Deus æqualiter omnia amat, cùm simplici et eodem modo se habente actu voluntatis amet; ex parte verò boni voliti ab ipso, non omnia æqualiter amat, sed uni majus bonum vult quàm alii.)

Respondeo dicendum, quòd cùm amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minùs amari. Uno modo ex parte

(1) De his etiam in 2, *Sent.*, dist. 26, art. 1, ad 2; ut et 3, *Sent.*, dist. 19, art. 5, quæstiunc. 1, et dist. 23, art. 4; et *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 91.

(2) Æquivalenter super illud à Christo dictum: *Dilexisti eos sicut me.* Sic enim ibi plenioribus verbis, Tract. 110, in Joan., sub finem : *Hoc in omnibus intelligi potest de illo cui veraciter dicitur* (Sap. 11) : *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* Et paulò infra : *Cùm igitur eorum quæ fecit nihil oderit, quis dignè possit eloqui quantum diligat membra Unigeniti sui? Et quanto amplius ipsum Unigenitum in quo condita sunt omnia,* etc. Unde præmittit illud *sicut* non ad æqualitatem significandam semper usurpari, sed aliquando ad indicandum quòd sit aliquid unum quia est et aliud ; ut ibi *Sicut me misisti, et ego misi eos*, etc.

deux causes. D'abord il peut venir de la volonté, qui est plus ou moins intense dans son action. Or Dieu n'aime pas de cette sorte plus ceci que cela; car il aime tout d'un égal mouvement de sa volonté, par un acte pur et simple, qui est toujours le même. Ensuite l'amour de prédilection peut dériver du bien voulu; car on apprécie l'affection sur la somme de bonheur que l'on désire à son ami. Or Dieu aime de cette manière certaines créatures plus que d'autres. En effet, c'est son amour qui produit leur bonté, comme nous l'avons vu plus haut; or la bonté est plus grande dans telles et telles que dans telles et telles autres; donc il veut plus de bien à celles-là qu'à celles-ci; donc il aime plus les premières que les secondes.

Je réponds aux arguments : 1° « Dieu a également soin de toutes les choses : » cela ne veut pas dire qu'il répand également les mêmes biens sur toutes les créatures, mais qu'il les gouverne toutes avec la même sagesse et la même bonté (1).

2° Sans doute la volonté de Dieu est son essence, mais le bien qu'il veut aux créatures ne l'est pas; ce bien peut donc être plus ou moins grand.

3° Les mots *connoître* et *vouloir* dénoncent un acte purement et simplement; ils n'impliquent pas l'idée d'objets divers, qui puissent faire dire que Dieu veut ou connoît plus ou moins. Il en est autrement de l'amour, comme nous l'avons vu plus haut.

(1) *L'æqualiter* de la Vulgate ne s'emploie pas toujours littéralement, pour signifier *à un degré égal, avec la même intensité;* mais il se dit souvent au figuré dans le sens de *pareillement, semblablement.* Dans le passage de la *Sagesse*, le Grec dit ὁμοίως qui a la dernière signification.

---

ipsius actûs voluntatis, qui est magis vel minùs intensus; et sic Deus non magis quædam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente; alio modo ex parte ipsius boni quòd aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus magis bonum, quamvis non magis intensâ voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quòd Deus quædam aliis magis amat. Cùm enim amor Dei sit causa bonitatis rerum (ut dictum est), non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quàm alteri.

Ad primum ergo dicendum, quòd dicitur Deo « æqualiter esse cura de omnibus, » non quòd æqualia bona suâ curâ omnibus dispenset, sed quia ex æquali sapientiâ et bonitate omnia administrat.

Ad secundùm dicendum, quòd ratio illa procedit de intentione amoris ex parte actûs voluntatis, qui est divina essentia; bonum autem quod Deus creaturæ vult, non est divina essentia, unde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

Ad tertium dicendum, quòd *intelligere* et *velle* significant solum actum; non autem in sua significatione includunt aliqua objecta (1) ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minùs scire aut velle, sicut circa amorem dictum est.

(1) Nempe immediata et formalia quæ objectis terminativis applicentur, sicut bonum amatis, etc.

ARTICLE IV.

Dieu aime-t-il toujours davantage les meilleures choses.

Il paroît que Dieu n'aime pas toujours davantage les meilleures choses. 1° Jésus-Christ est meilleur que tout le genre humain, puisqu'il est Dieu et homme tout ensemble. Or Dieu a plus aimé le genre humain que Jésus-Christ; car saint Paul dit, *Rom.*, VIII, 32 : « Il n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous. » Donc Dieu n'a pas toujours plus d'amour pour les meilleures choses.

2° L'ange est meilleur que l'homme, puisqu'il est écrit, *Ps.* VIII, 7 : « Vous l'avez placé (l'homme) un peu au-dessous des anges. » Cependant Dieu a plus aimé l'homme que l'ange; car nous lisons, *Hébr*, II, 16 : « Il n'a point prit la nature des anges, mais il a pris la nature de la postérité d'Abraham (1). Donc Dieu n'aime pas davantage ce qui est meilleur.

3° Parmi les Apôtres, Pierre étoit meilleur que Jean, parce qu'il aimoit davantage son divin Maître; c'est pourquoi le Seigneur, connoissant ses sentiments, lui demanda : *Jean*, XXI, 15, « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci (2) ? » Or le Christ avoit plus d'amour pour

(1) Nous avons traduit d'après le sens que saint Thomas donne à ce passage dans la réponse. Mais la Vulgate porte : *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit :* littéralement : « Il n'a pas pris les anges, mais il a pris la postérité d'Abraham. » Le Grec dit : « Il n'est pas venu au secours des anges, mais il a secouru la postérité d'Abraham. » De là, presque tous les interprètes traduisent : « Il n'a point délivré les anges, mais il a délivré la semence d'Abraham. » Et le verset suivant : « D'où il a fallu qu'il fût en tout semblable à ses frères, pour être compatissant et fidèle Pontife près de Dieu, afin d'expier les péchés du peuple. » Par *semence d'Abraham*, nous devons entendre les descendants spirituels de ce patriarche, les hommes qui croient comme lui; car saint Paul dit, *Gal.*, III, 7 : « Ceux qui sont de la foi sont enfants d'Abraham ; » et encore, *ibid.*, 29 : « Si vous êtes tous du Christ, vous êtes la semence d'Abraham, héritiers selon la promesse. » Le Sauveur a opéré la Rédemption pour tous les hommes; mais il ne la donne de fait qu'à ceux qui ont la foi vive, agissant par la charité, se manifestant dans les œuvres.

(2) Saint Augustin dit sur ce passage : « Jésus-Christ connoissoit les sentiments de Pierre;

ARTICULUS IV.

An Deus semper magis diligat meliora.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quòd Christus est melior toto genere humano, cùm sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum, quàm Christum; quia dicitur *Rom.* VIII : «Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.» Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Præterea, angelus est melior homine; unde in *Psalm.* VIII, dicitur (2) de homine : « Minuisti eum paulo minus ab angelis. » Sed Deus plus dilexit hominem quàm angelum; dicitur enim *Hebr.* II : « Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.» Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Præterea, Petrus melior fuit Joanne, quia plus Christum diligebat; unde Dominus sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum dicens : «Simon Joannis, diligis me plus his?» Sed ta-

(1) De his etiam in 3, *Sent.*, dist. 32, art. 5; quæstiunc. 2, 3, 4; ut et priùs, dist. 31, qu. 2, art 3, quæstiunc. 3.

(2) Secùndum litteralem significationem, ut videre est ibi; quamvis et Apostolus quasi de Christo dictum notat *ad Hebr.* II, vers. 9.

Jean que pour Pierre; car saint Augustin, commentant ces paroles, *Jean*, XXI, 20 : « Il vit le disciple que Jésus aimoit, » dit, *Tract. ult.* : « Ce trait distingue Jean des autres apôtres, non pas que Jésus n'aimât que lui, mais parce qu'il l'aimoit davantage. » Donc Dieu n'a pas toujours un plus grand amour pour ceux qui l'emportent en mérite.

4° L'homme innocent est meilleur que l'homme pénitent, car saint Jérôme appelle la pénitence la seconde planche après le naufrage. Or Dieu aime plus le pécheur converti que le juste persévérant, puisqu'il a plus de joie dans lui. En effet, l'Evangile dit, *Luc.*, XV, 7 : « Il y aura plus de joie dans le ciel pour un pécheur qui fait pénitence, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence. » Donc Dieu n'aime pas toujours davantage ceux qui l'emportent en bonté.

5° Le juste qui doit tomber est meilleur que le pécheur prédestiné. Néanmoins Dieu aime davantage le pécheur prédestiné; car il lui veut un plus grand bien, savoir la vie éternelle. Donc Dieu n'a pas toujours plus d'amour pour les meilleures choses.

Mais tout être aime les autres êtres en proportion de la ressemblance qu'ils ont avec lui; c'est là ce que nous apprend le mot du Sage, *Eccli.*, XIII, 19 : « Tout animal aime son semblable. » Or les meilleures choses sont celles qui ressemblent le plus à Dieu; donc Dieu aime davantage les meilleures choses.

(Conclusion. — Puisqu'il y a des choses meilleures que d'autres parce que Dieu leur veut plus de bien, il les aime davantage.)

mais il l'interrogea pour manifester son amour aux yeux de l'univers. » Il vouloit nous faire comprendre qu'il méritoit de « paître les agneaux et les brebis. »

---

men Christus plus dilexit Joannem quàm Petrum; ut enim dicit Augustinus super illud *Joan.* XXI : «Vidit discipulum quem diligebat Jesus (tract. ult.); hoc ipso signo Joannes à cæteris discipulis discernitur, non quòd solum eum, sed quòd plus eum cæteris diligebat.» Non ergo semper magis diligit meliora.

4. Præterea, melior est innocens pœnitente; cùm pœnitentia sit «secunda tabula post naufragium,» ut dicit Hieronymus (1). Sed Deus plus diligit pœnitentem quàm innocentem, quia plus de eo gaudet; dicitur enim *Luc.* XV : « Dico vobis quòd majus gaudium erit in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente, quàm super nonaginta novem justis, qui non indigent pœnitentiâ.» Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

5. Præterea, melior est justus præscitus quàm peccator prædestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum, quia vult ei majus bonum, scilicet vitam æternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Sed contra. Unumquodque diligit sibi simile; ut patet per illud quod habetur *Eccli.* XIII : «Omne animal diligit sibi simile.» Sed in tantum aliquid est melius, in quantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur a Deo.

(Conclusio. — Cùm ex eo aliqua aliis meliora sint, quòd eis majus bonum Deus vult, ipsum meliora magis diligere dicendum est.)

(1) Tum super illud *Esaï.* III, vers. 9 : *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt*, ut et priùs hic notabatur; tum ad Demetriadem *epist.* 8., ubi circa medium ait : *Nos ignoremus pœnitentiam, ne facilè peccemus; illa quasi secunda post naufragium miseris tabula sit in virgine integra servetur navis*, etc. Quin et simile quiddam ex *epist.* 9, ad Salvinam, colligi potest, ubi sub finem ait : *Ne statim nobis pœnitentiæ subsidia blandiantur, quæ sunt infelicium remedia; nam aliud est integra nave portum salutis intrare, aliud nudum hærere tabulæ*, etc.

Il faut dire ceci : Dieu a plus d'amour pour les meilleures choses. Cette vérité découle nécessairement de ce qui précède. En effet, nous avons dit qu'aimer davantage, c'est vouloir plus de bien. Or la volonté de Dieu produit la bonté dans les choses; si donc certaines choses sont meilleures que d'autres, c'est que Dieu leur veut plus de bien, c'est qu'il les aime davantage.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu a aimé le Christ, non-seulement plus que tout le genre humain, mais plus que toutes les créatures ensemble; et la preuve, c'est qu'il lui a voulu plus de bien; c'est qu'il lui a donné, *Philipp*, II, 9, « un nom qui est au-dessus de tous les noms; » c'est qu'il l'a fait proclamer Dieu d'un bout à l'autre de l'univers. Et s'il l'a livré pour le salut des hommes, cet abaissement n'a point terni sa gloire; au contraire, la sujétion, dit le prophète Isaïe, IX, 6, « a mis la principauté sur ses épaules (1), » et la mort lui a fait remporter le plus grand de tous les triomphes.

2° On peut considérer la nature humaine sous trois points de vue. D'abord l'humanité revêtue par le Verbe éternel dans la personne du Christ l'emporte en bonté, grâce à l'union hypostatique, sur tous les anges et Dieu l'aime davantage. Ensuite, quand les docteurs comparent la nature humaine en général avec la nature angélique dans l'ordre de la grâce et dans celui de la gloire, ils les trouvent également favorisées dans l'amour et dans la munificence du souverain Être; car il est donné, comme on le voit dans l'Apocalypse, XX, aux enfants d'Adam et aux enfants de lumière avec la même mesure; et si certains anges s'élèvent au-dessus de certains hommes par les dons célestes, il y a certains hom-

(1) Cette principauté que Dieu a mise sur ses épaules, c'est l'étendard glorieux qui nous offre ces mots : « Jésus de Nazareth, roi des Juifs, » c'est la croix. — Jésus-Christ a conquis son royaume, dit l'Eglise, du haut de l'arbre. »

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere secundùm prædicta quòd Deus magis diligat meliora. Dictum est enim quòd Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quàm ei majus bonum velle. Voluntas autem Dei est causa bonitatis in rebus; et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quòd Deus eis majus bonum vult : unde sequitur quòd meliora plus amet.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus Christum diligit non solùm plus quàm totum humanum genus, sed etiam magis quàm totam universitatem creaturarum; quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei «nomen quod est super omne nomen (1),» ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiæ deperiit ex hoc quòd Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis, quinimo ex hoc factus est victor gloriosus : factus enim est «principatus super humerum ejus,» ut dicitur *Esa.* IX.

Ad secundùm dicendum, quòd naturam humanam assumptam à Dei Verbo in persona Christi (secundùm prædicta) Deus plus amat quàm omnes angelos et melior est, maximè ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelicæ comparando secundùm ordinem ad gratiam et gloriam, æqualitas invenitur; cùm eadem sit mensura hominis et Angeli, ut dicitur *Apocal.* XX; ita tamen quòd quidam angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam angelis, quantum ad hoc

(1) Ut cap. II, *ad Philip.*, vers. 9. factum esse significatur postquam humiliavit se usque ad mortem; non quòd solùm tunc Deus esse de novo incœperit, sed quòd specialiùs innotuerit et ab omnibus palàm sit agnitus.

mes qui surpassent certains anges. Enfin, si l'on considère les choses en elles-mêmes, dans leur essence, la nature de l'ange l'emporte sur la nature de l'homme. Dieu n'a donc pas pris la nature humaine parce qu'il aimoit davantage une race coupable, mais parce que nous avions plus besoin de secours : ainsi le bon père de famille donne, à son serviteur malade, les mets délicats qu'il refuse à son fils en bonne santé.

3° La difficulté relative aux deux disciples du divin Maître se résout de plusieurs manières. Saint Augustin, recourant à l'interprétation mystique, dit, *ubi supra* : La vie active représentée par Pierre suppose dans l'homme plus d'amour de Dieu que la vie contemplative dont Jean nous offre l'image, car elle ressent avec plus d'ardeur les angoisses de la vie présente et désire plus instamment de rompre ses chaînes pour prendre son essor vers le ciel ; mais Dieu témoigne plus d'amour pour la vie contemplative, car il la conserve plus longtemps puisqu'elle ne finit pas, comme la première, avec la vie corporelle. D'autres disent : Pierre aimoit plus Jésus-Christ comme Seigneur, dans ses membres, c'est-à-dire dans ses disciples, et Jésus-Christ avoit pour lui plus d'amour à cet égard, et c'est pour cela qu'il lui a confié son Eglise ; mais Jean aimoit davantage Jésus-Christ comme ami, dans sa personne, et Jésus-Christ lui portoit plus d'affection sous ce rapport, et c'est pourquoi il lui confia sa Mère. Une autre opinion dit encore : On ne sait, ni lequel des deux disciples aimoit plus Jésus-Christ d'amour de charité, ni celui que Jésus Christ aimoit le plus de l'amour qui donne la gloire éternelle ; mais on dit que Pierre aimoit davantage parce que son affection avoit plus d'ardeur et plus de véhémence, et que Jean étoit plus aimé parce que le Sauveur lui témoignoit une affection plus tendre et plus familière à cause de sa jeu-

---

potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturæ angelus est [illegible] homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, qua hominem absolutè plus diligeret, sed quia plus indigebat : sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano.

Ad textum dicendum, quòd hæc dubitatio de Petro et Joanne multipliciter solvitur. Augustinus [illegible] ubi supra, refert hæc ad mysticum : [illegible] quòd vita activa, quæ significatur per Petrum, [illegible] vita contemplativa, quæ significatur per Joannem ; quia magis sentit [illegible] et asperitates ab eis horum hominum, et [illegible] Dominum ire : contemplativam verò vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat, non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa. Quidam verò dicunt quòd Petrus plus dilexit Christum in membris, et sic etiam à Christo plus fuit dilectus, unde ei Ecclesiam commendavit ; Joannes verò plus dilexit Christum in seipso, et sic etiam plus ab eo fuit dilectus, unde ei commendavit Matrem (1). Alii verò dicunt quòd incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore charitatis, et similiter quem Christus plus dilexerit in ordine ad majorem gloriam vitæ æternæ : sed Petrus dicitur plus dilexisse, quantum ad quamdam promptitudinem vel fervorem ; Joannes verò plus dilectus, quantum ad quamdam familiaritatis indicia, quæ Christus ei magis demonstrabat, propter ejus

(1) Plus igitur Joannes Christum ut privatus privatum diligebat, plus Petrus ut subditus Dominum : sive magis [illegible] Joannes, magis autem auctoritatem Petrus vel potestatis [illegible] (id est *amator Alexandri*), quod Alexandro [illegible] Petrus verò [illegible] (id est *Regis amator* vel *amatus*), quia in his quæ ad regimen agebat in et gubernandi auctoritatem perveniebant, fidelissimus ei esset.

nesse et de sa pureté virginale. Enfin quelques-uns pensent que Pierre l'emportoit par le don de la charité, et Jean par le don de l'intelligence; si bien que l'amour de Jésus-Christ préféroit le Prince des apôtres à tous égards, et le Disciple bien-aimé sous un rapport. Au demeurant, ces sortes de jugements nous paroissent téméraires et présomptueux : car « Dieu pèse les esprits, disent les *Proverbes*, XVI, 2, et non pas le foible mortel.

4° L'innocence et la pénitence varient du plus au moins. Dans l'un ou dans l'autre de ces deux états, l'homme a plus ou moins de mérite selon qu'il a plus ou moins de grâce; mais toutes choses égales d'ailleurs, l'innocence l'emporte sur la pénitence (1). Cependant il est dit que le Ciel a plus de joie dans la conversion du pécheur que dans la persévérance du juste, pourquoi? Parce que le pécheur se relève ordinairement de ses fautes plus prudent, plus humble et plus fervent. « Le soldat, dit saint Jérôme, *Hom.*, XXXIV; le soldat qui, après avoir lâché prise, revient à la charge et presse l'ennemi vigoureusement, est plus aimé du général que celui qui n'a jamais pris la fuite, mais qui n'a jamais fait non plus un acte de valeur. » On peut dire aussi que la même grâce accordée au pécheur qui a encouru la colère divine est plus grande que si elle étoit accordée au juste qui n'a pas mérité les coups de la justice : ainsi cent pièces d'argent sont un plus grand présent lorsqu'on les donne à un pauvre que lorsqu'on les donne à un roi.

5° Comme c'est la volonté de Dieu qui crée la bonté dans les êtres, pour apprécier le mérite de l'homme, il faut le considérer dans le temps où Dieu veut lui donner la grâce. Puis donc que le pécheur prédestiné doit

(1) L'innocence et la pénitence ne sont autre chose que la justice, la justice conservée ou recouvrée ; mais il vaut mieux n'avoir pas fait le mal que de l'avoir fait.

---

juventutem et puritatem. Alii verò dicunt quòd Christus plus dilexit Petrum, quantum ad excellentius donum charitatis; Joannem verò plus, quantum ad donum intellectûs; unde simpliciter Petrus fuit melior et magis dilectus, sed Joannes secundùm quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc dijudicare; quia ut dicitur *Prov.* XVI : « Spirituum ponderator est Dominus, » et non alius.

Ad quartum dicendum, quòd pœnitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia; cæteris autem paribus, innocentia dignior est et magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quàm de innocente, quia plerumque pœnitentes cautiores, humiliores et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem (*Homil.* XXXIV, in Evang.), quòd « dux in prælio eum militem plus diligit, qui post fugam reversus fortiter hostem premit, quàm qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit.» Vel aliâ ratione; quia æquale donum gratiæ plus est comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quàm innocenti, qui non meruit : sicut centum marchæ majus donum est, si dentur pauperi, quàm si dentur regi (1).

Ad quintum dicendum, quòd cùm voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundùm illud tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur à Deo, secundùm quod dandum est ei ex bonitate

(1) Pro certo quodam auri vel argenti pondere usurpatum ex prisco usu quo *marcha* pro termino solebat usurpari. Cùm ergo massa sive auri sive argenti ad aliquem terminum perducitur, qui justum pondus efficiat, vocatur *marcha*. Continet autem pondus illud ex aurificum usu et æstimatione uncias octo, vel dimidium libræ ; ut videre est in *Syntagmate* juris, lib. XXXVI, cap. 2, num. 13, licèt apud alios artifices, uncias novem, lib. XXIII, cap. 13, num. 8.

recevoir le plus grand bien, il l'emporte en bonté, relativement au temps de sa glorification, sur le juste qui doit tomber ; mais il peut moins valoir à l'égard d'un autre temps, il peut même n'être ni bon ni mauvais dans une époque donnée, avant sa naissance.

QUESTION XXI.

De la justice et de la miséricorde de Dieu.

Après avoir parlé de l'amour de Dieu, nous devons traiter de sa justice et de sa miséricorde.

Ici l'on demande quatre choses : 1° Y a-t-il justice en Dieu ? 2° La justice de Dieu est-elle vérité ? 3° La miséricorde est-elle en Dieu ? 4° Y a-t-il justice et miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu ?

ARTICLE I.

Y a-t-il justice en Dieu?

Il paroît qu'il n'y a point de justice en Dieu. 1° La justice et la tempérance forment deux divisions de la vertu. Or la tempérance n'est pas en Dieu ; donc la justice n'y est pas non plus.

2° Celui qui agit en toute chose selon le bon plaisir de sa volonté, n'a point la justice pour règle de ses actions. Or, comme l'écrit l'Apôtre aux *Ephésiens*, I, 11, « Dieu opère toute chose selon le conseil de sa volonté. » Donc on ne doit pas lui attribuer la justice.

3° Le propre de la justice, c'est de rendre à chacun ce qui lui est dû. Or Dieu ne doit rien à personne : donc la justice n'est pas en lui.

---

divinâ aliquod bonum. Secundùm ergo illud tempus quo prædestinato peccatori dandum est ex divinâ voluntate majus bonum, melior est, licèt secundùm aliquod aliud tempus sit pejor; quia et secundùm aliquod tempus non est nec malus, nec malus, nempe cum natus adhuc non est.

QUÆSTIO XXI.

De justitia et misericordia Dei, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem divini amoris, de justitia et misericordia ejus agendum est.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm in Deo sit justitia. 2° Utrùm justitia ejus veritas dici possit. 3° Utrùm in Deo sit misericordia. 4° Utrùm in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

ARTICULUS I.

Utrùm in Deo sit justitia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non sit justitia. Justitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo : ergo nec justitia.

2. Præterea, quicunque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundùm justitiam operatur. Sed sicut dicit Apostolus *ad Ephes.* I : «Deus operatur omnia secundùm consilium suæ voluntatis :» non ergo ei justitia debet attribui.

3. Præterea, actus justitiæ est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor : ergo Deo non competit justitia.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 46, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 93.

4° Tout ce qui est en Dieu est son essence. Or la justice n'est pas l'essence de Dieu; car nous lisons dans Boëce, *De Hebd.* : « La bonté se rapporte à l'essence, mais la justice concerne les actes. » Donc la justice n'est pas en Dieu.

Mais le Prophète-Roi dit, *Ps.* X, 8 : « Le Seigneur est juste, et il aime la justice (1).

(Conclusion. — Comme tout ce que nous avons vient de Dieu, et qu'il n'a rien reçu de nous pour qu'il soit tenu de nous donner à titre de retour, la justice commutative n'est pas en lui; mais il a la justice distributive, accordant à tous les êtres ce qui est nécessaire à leur développement, afin que l'ordre de l'univers soit conservé.)

Il faut dire ceci : Il y a deux sortes de justice. Impliquant l'action réciproque de donner et de recevoir, la première règle l'achat et la vente, les échanges et les transactions pareilles; elle est appelée par le Philosophe *justice commutative*, ou directrice des commutations ou relations commerciales. Or cette justice ne convient point à Dieu; car l'Apôtre écrit aux *Romains*, XI, 32 : « Qui lui a donné le premier, pour qu'il lui fût rendu ? » La seconde espèce de justice, consistant dans une équitable répartition des biens et des maux, s'appelle *justice distributive;* c'est la règle qui commande au souverain, à l'administrateur, au juge de rendre à chacun selon son mérite. Or, comme le bon ordre d'une famille ou d'une société prouve que le chef est dirigé par cet amour de l'équité, de même l'ordre universel, qui éclate dans le domaine de la nature et dans la région de la liberté, démontre la justice du suprême Ordonnateur. « Il

(1) Les anciens psautiers, le chaldaïque, l'ambrosien et même le romain portent *justitiam*, la justice; mais les bibles corrigées disent au pluriel *justitias*, les justices, d'après le grec δικαιοσύνας. Saint Augustin fait cette remarque sur la dernière version : « Bien qu'il n'y ait qu'une justice, celle de Dieu, il semble qu'il y en ait plusieurs dans plusieurs justes; on peut aussi employer ce mot pour désigner les justes mêmes. »

---

4. Præterea, quicquid est in Deo, est ejus essentia. Sed hoc non competit justitiæ; dicit enim Boëtius in lib. *de Hebd.* (1), quòd «bonum, essentiam; justum verò, actum respicit.» Ergo justitia non competit Deo.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* X : « Justus Dominus, et justitiam dilexit.»

(Conclusio. — Cùm omnia nostra ex Deo sint, nec quisquam quippiam dederit, pro quo sibi à Deo retribuatur, jure in ipso justitia commutativa non est, sed distributiva; quæ singulis quod sibi ad sui complementum spectat, tribuere dicitur, ut inde universi ordo servetur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est species justitiæ. Una quæ consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quæ consistit in emptione et venditione et aliis hujusmodi communicationibus vel commutationibus; et hæc dicitur à Philosopho in V, *Ethic.* (cap. 4) «justitia commutativa,» vel directiva commutationum sive communicationum: et hoc non competit Deo, quia ut dicit Apostolus, *Rom.* XI : «Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?» Alia, quæ consistit in distribuendo, et dicitur «distributiva justitia,» secundùm quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundùm suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cujuscunque multitudinis gubernatæ, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quàm in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius VIII cap. *De div. Nom.* : «Oportet videre in hoc veram Dei esse

(1) Ob initium sui sic inscripto; sed vera inscriptio : *Ad omne quod est, bonum sit?*

faut, dit l'Aréopagite. *De div. Nom.*, VIII; il faut reconnoître en ceci l'équité distributive de Dieu, qu'il donne à toutes les créatures les dons que réclame leur être et qu'il les conserve toutes dans leur nature et dans leur intégrité (1). »

(1) Les deux propositions que vient d'établir le saint docteur, sont attaquées par deux sortes d'adversaires.

D'abord quelques théologiens, je voulois dire quelques méchants sophistes, prétendent que Dieu a la justice commutative : Car il nous donne le ciel, disent-ils, en échange de nos bonnes œuvres : « Il rend aux justes, comme s'exprime la *Sagesse*, X, 17, le prix de leurs travaux. » Cela ne mérite aucune réponse. Pour qu'il y ait justice commutative, il faut qu'il y ait reçu et rendu, échange de valeurs, commutation de biens. Vous m'avez livré le prix d'un domaine, je dois vous céder ma terre en vertu de la justice commutative ; mais je vous ai promis cent écus par libéralité, je dois vous les donner pour demeurer vrai, pour garder ma parole, pour observer la justice distributive. Eh bien, qu'avons-nous donné au souverain Seigneur du ciel et de la terre ? Par quelles largesses avons-nous enrichi la misère de Celui qui possède toute chose ? A quel prix avons-nous acheté le bonheur éternel ? « Que pouvons-nous donner à Dieu, demande saint Augustin. *Serm.* XVI, puisque nous tenons de sa libéralité tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons ? Nous ne lui donnons donc rien qui puisse le rendre notre débiteur, l'obliger strictement de nous donner à son tour. » Dieu a promis, dans son infinie miséricorde, le bonheur éternel à la vertu : il est tenu de le donner au juste par sa véracité, par sa fidélité, par ce qu'il se doit à lui-même. Voilà tout.

Ensuite la justice distributive est attaquée par les hérétiques. Cette sorte de justice a deux objets : l'un de récompenser le bien, l'autre de punir le mal. Les marcionites reconnoissaient que Dieu, souverainement bon, donne des récompenses à la vertu; mais ils niaient qu'il fasse tomber sur le crime les coups de sa vengeance. Cette erreur monstrueuse, subversive de toute morale, s'est reproduite dans la prétendue réforme du seizième siècle. Luther disait « que le juste ne peut jamais, quels que soient ses crimes, commit-il cent mille meurtres et cent mille adultères par jour, attirer sur lui les châtiments du souverain Juge (*Epist. Dr Math. Lith. ad Joh. Aurifabro*, coll., tom. I, Jena, 1556, 4, fol. 345 b). » Et ses disciples ne se sont pas contentés de nier les peines éternelles par intérêt de conscience ; ils les ont rejetées par nécessité de système. Pour ruiner les mérites de la rédemption, les sociniens disent que Dieu n'est pas tenu par la justice de punir la violation de ses préceptes, qu'il peut pardonner les plus grands forfaits sans œuvres satisfactoires, ouvrir aux damnés les portes de l'enfer sans autre raison que son bon plaisir. Cette doctrine n'est pas moins contraire à l'Ecriture sainte qu'au simple bon sens. *Ps.* LXXXIV, 12, 14 : « La justice nous a regardés du haut du ciel....; elle marchera devant lui, et il la suivra dans le chemin. » — *Ibid.*, CXVIII, 137 : « Vous êtes juste, Seigneur, et votre jugement est droit. » — *Math.*, XVI, 27 : « Il rendra à chacun selon ses œuvres : » et XXV, 46 : « Ceux-ci s'en iront à l'éternel supplice, et les justes dans la vie éternelle. » — II *Timoth.*, IV, 7 : « J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé ma foi ; du reste, m'est réservée la couronne de justice que le Seigneur, juste juge, me rendra. » — *Rom.*, I, 18 : « La colère de Dieu se révèle du ciel sur toute l'impiété et l'injustice de ces hommes qui retiennent la vérité de Dieu dans l'injustice. » Nous ne pousserons pas plus loin nos citations : « Nier la justice de Dieu, dit saint Augustin, *De lib. Arb.*, I, 1, c'est une folie sacrilége, car la parole de vérité la proclame d'un bout à l'autre des livres sacrés. »

D'après tout cela, qu'est-ce que la justice de Dieu ? C'est une perfection par laquelle il accomplit ses promesses et ses menaces en récompensant la vertu et en punissant le vice. La justice de l'homme consiste à rendre aux autres ce qui leur est dû : elle suppose des droits et des devoirs mutuels; elle repose sur une loi suprême qui défend aux enfants du même père de se faire du mal et leur commande de se faire du bien. Cela ne peut s'appliquer à la justice divine. Lorsque Dieu nous a créés, il ne nous devoit rien, pas même l'existence ; tout ce qu'il nous a donné nous l'avons reçu de sa libéralité ; nous n'avons droit d'attendre de lui que ce que réclament sa sagesse et sa bonté ; la seule loi qui l'oblige, ce sont ses perfections infinies.

---

justitiam, quæ omnibus tribuit propria, secundum uniuscujusque existentium dignitatem, et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute. »

Je réponds aux arguments : 1° Certaines vertus morales s'exercent, pour ainsi dire, à l'encontre des passions : ainsi la tempérance gouverne les désirs, la force règle la pusillanimité tout ensemble et la témérité, la douceur modère et calme la colère. Ces sortes de vertus ne peuvent être en Dieu que métaphoriquement, car il n'a, ni les passions qui forment leur objet propre, ni l'appétit sensitif qui leur sert de sujet (1). Mais d'autres vertus morales ont pour but de diriger les actions ; telles sont la justice, la libéralité et la magnificence qui règlent les dépenses et les largesses, et qui d'ailleurs résident dans la volonté, et non dans la partie sensitive de l'âme. On peut donc attribuer à Dieu ces sortes de vertus; mais il faut les faire présider à des actes qui lui conviennent, et non pas à des actions purement humaines : Car il seroit ridicule, dit le Philosophe, de faire hommage à l'Être absolu de vertus civiles ou politiques.

2° Comme le bien connu par l'intelligence forme l'objet propre de la volonté, Dieu ne peut vouloir que ce qui est conforme à sa sagesse. Or cette sagesse infinie, c'est la règle infaillible, c'est la loi de justice qui donne à sa volonté la rectitude et l'équité suprêmes. Tout ce donc que Dieu fait selon sa volonté, il le fait selon la justice; tout comme nous agissons justement, quand nous conformons nos actes à la loi ; seulement la loi nous est imposée par un supérieur, mais Dieu est à lui-même sa propre loi : voilà toute la différence.

3° Le dû, c'est le mien, le tien, ce qui appartient; et ce qui appartient,

(1) Nous avons vu ceci dans la *quest.* XX, *art.* I : L'intelligence ébranle la volonté, la volonté transmet l'impulsion à l'appétit sensitif, et l'appétit sensitif produit un changement dans le corps, surtout vers la région du cœur : voilà les passions. De là dérivent deux conséquences qui justifient le texte de notre saint Auteur : l'une que les passions ne sont pas en Dieu, puisqu'elles impliquent un changement dans le corps ; l'autre qu'elles résident dans la partie sensitive de l'âme, puisqu'elles trouvent là leur origine et leur raison d'être.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutum moralium quædam sunt circa passiones; sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram : et hujusmodi virtutes Deo attribui non possunt nisi secundùm metaphoram ; quia in Deo neque passiones sunt, ut suprà dictum est (qu. 19, art. 11, et qu. 20, art. 1), neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes sicut in subjecto, ut dicit Philosophus (1) in III *Ethic.*, cap. 2. Quædam verò virtutes morales sunt circa operationes : ut putà circa donationes et sumptus; ut justitia et liberalitas et magnificentia, quæ etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nihil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere, non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes : ridiculum est enim secundùm virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus in X *Ethicorum.*

Ad secundum dicendum, quòd cùm bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet, quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundùm quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, justè facit; sicut et nos quod secundùm legem facimus, justè facimus; sed nos quidem secundùm legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum, quòd unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum

(1) Ex cap. 13, græco-latino colligitur, vel in antiquis 19, et apud S. Thomam lect. 19 ; etsi pro appetitu sensitivo ponitur græcè ἄλογον μέρος· id est *pars expers rationis.* Appendix autem sequens paulò aliis verbis ex cap. 8, græco-latino, desumpta est, vel cap. 12, in antiquis, ubi numirum Deos fore ridiculos inculcat, si commercia more hominum vel nundinas agerent, aliaque id genus quæ ad vitam civilem spectant.

c'est ce qui est subordonné, comme l'esclave à l'égard du maître, mais non réciproquement, car l'être libre, dit Aristote, est pour soi. Le dû implique donc des rapports de subordination et de dépendance. Ces rapports sont de deux sortes : rapports d'un être créé à un autre être créé, comme de la partie au tout, de l'accident à la substance, d'une chose quelconque à sa fin ; puis rapports des êtres créés au Créateur. De là, deux sortes de dû pour Dieu : l'un qui l'oblige envers lui même, l'autre qui l'oblige envers les créatures. Le premier veut qu'il accomplisse les desseins de sa sagesse et qu'il manifeste la munificence de sa bonté dans les choses ; et quand il remplit cette espèce de justice, il fait ce qui convient à ses perfections, il se rend ce qu'il se doit à lui-même. Le second dû demande qu'il fournisse aux créatures les moyens d'atteindre leur fin, par exemple qu'il donne des mains à l'homme et qu'il lui soumette les animaux ; il remplit cette espèce de justice, quand il accorde à chaque être ce qui lui est dû selon sa nature et dans sa condition. Cette dernière obligation repose sur la première ; car il ne doit rien que ce qu'il a préordonné dans le plan de sa divine sagesse ; et bien qu'il donne à chacun ce qui lui est dû, il n'est le débiteur de personne, parce qu'il ne dépend pas des autres êtres, mais ce sont les autres êtres qui dépendent de lui. D'après tout cela, la justice de Dieu s'appelle, tantôt la convenance de sa bonté, tantôt la rémunération des mérites (1). Saint Anselme

(1) C'est ici la distinction des docteurs entre le mérite de condignité et le mérite de convenance ou de congruité, *meritum de condigno et de congruo*. Quelques théologiens disent que le premier suppose égalité de valeur entre l'action et la récompense, mais que le second n'admet point la même proportion. Cette doctrine a du moins le droit de nous surprendre. Quoi ! les œuvres de l'homme pécheur, rempli de vice et de misère, égaleraient la grâce de Dieu !

---

alicujus quod ad ipsum ordinatur : sicut servus est domini, et non è converso, nam «liberum est quod sui causâ est (1).» In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum; sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et *debitum* attendi potest dupliciter in operatione divina : aut secundùm quòd aliquid debetur Deo, aut secundùm quòd aliquid debetur rei creatæ. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod ipsius bonitatem manifestat ; et secundùm hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundùm quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ, quòd habeat id quod ad ipsum ordinatur ; sicut homini quòd habeat manus, et quòd ei alia animalia serviant, et sic etiam Deus operatur justitiam quando dat unicuique quod ei debetur secundùm rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo ; quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundùm ordinem divinæ sapientiæ. Et licèt Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor ; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potiùs alia in ipsum. Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecentia suæ bonitatis, quandoque verò retributio pro meritis. Et utrumque modum

(1) In ablativo, id est *gratiâ sui* (ἀυτοῦ ἕνεκα), lib. I *Metaph.*, cap. 2. Non in nominativo, quasi dicatur per seipsum agere vel dispositionem sui actûs habere. Licèt enim interdum S. Thomas (et nominatim 1 part., qu. 83, art. 3, ad 3) satis expressè sic usurpet, quia ex uno tempe consequitur aliud, nec aliquis gratiâ sui potest operari qui non habeat dispositionem vel dominium sui actûs. Priore tamen sensu qui expressior et formalior solus est, intellexit ac explicavit suo loco, lect. 3, ut hic.

touche cette distinction lorsqu'il dit à Dieu, *Prosol.*, X : « Quand vous punissez les méchants, c'est justice, parce qu'ils le meritent ; quand vous leur pardonnez, c'est justice encore, parce que cela convient à votre miséricorde. »

4° La justice se rapporte aux actes, il est vrai ; mais cela n'empêche pas qu'elle ne soit l'essence de Dieu, car ce qui tient à l'essence d'une chose peut très-bien être un principe d'action. Quant au bien, il n'appartient pas toujours à l'acte, attendu qu'une chose peut être bonne, non-seulement dans ses effets, mais encore par la perfection de sa nature. Aussi Boëce dit-il, à l'endroit cité plus haut, que le bon est au juste ce que le général est au particulier.

ARTICLE II.

La justice de Dieu est-elle vérité ?

Il paroît que la justice de Dieu n'est pas vérité. 1° La justice est dans la volonté, puisqu'elle en forme la droiture, selon saint Anselme. Or la vérité est dans l'intelligence, comme l'enseigne Aristote : donc la justice ne se rapporte pas à la vérité.

2° La vérité est, d'après le Philosophe, une autre vertu que la justice : donc la vérité n'appartient pas à la notion de la justice.

Mais il est dit, *Ps.*, LXXXIV, 11 : « La miséricorde et la vérité se sont

L'orgueil lui-même n'a jamais eu la prétention de payer les bienfaits que nous a valus la vie d'un Dieu, le bonheur infini que nous a conquis la mort d'un Dieu ; et saint Paul nous apprend, *Rom.* VIII, 18, que les souffrances de ce monde, par conséquent les bonnes œuvres, n'ont aucune proportion avec la gloire qui nous est réservée dans les siècles éternels. Il faut donc revenir à l'enseignement de saint Thomas ; il faut dire que le mérite de condignité repose sur ce que Dieu se doit à lui-même, et le mérite de congruïté sur sa miséricorde.

---

tangit Anselmus dicens : « Cùm punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit ; cùm verò parcis malis justum est, quia bonitati tuæ condecens est (1). »

Ad quartum dicendum, quòd licèt justitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei, quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed *bonum* non semper respicit actum ; quia aliquid dicitur esse bonum non solùm secundùm quòd agit, sed etiam secundùm quòd in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quòd *bonum* comparatur ad *justum* sicut generale ad speciale.

ARTICULUS II.

Utrùm justitia Dei sit veritas.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd justitia Dei non sit veritas. Justitia enim est in voluntate ; est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus (in *Dial. de verit.*, cap. 13). Veritas autem est in intellectu, secundùm Philosophum in VI *Metaphys.* (text. 8), et in VI *Ethic.*, cap. 2 (3). Ergo justitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea, veritas secundùm Philosophum, in IV *Ethicor.*, est quædam alia virtus à justitia : non ergo veritas pertinet ad rationem justitiæ.

Sed contra est, quod in *Psal.* LXXXIV di-

(1) Sive paulò pleniùs : *Cùm parcis malis, justum est, non quia illorum meritis sed quia bonitati tuæ condecens est*, ut cap. X *Prosologii* habet.

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 46, qu. 1, art. 1, 2 et 3.

(3) Tum in græco-latinis, tum in antiquis æquivalenter. Sequens autem appendix ex cap. 13. græco-lat., vel in antiquis 15, colligitur.

rencontrées. » Or le mot *vérité* est employé, dans ce passage, pour justice (1).

(Conclusion. — La justice divine est justement appelée vérité, cette sorte de vérité est la conformité des choses avec l'intelligence.)

Il faut dire ceci : La vérité, comme nous l'avons vu dans une question précédente, est une équation entre l'intelligence et les choses. Quand l'intelligence produit la chose, elle lui sert de règle et de mesure dans cette équation; mais c'est la chose qui mesure et règle l'intelligence, quand elle lui donne les idées. Or les choses forment-elles la règle, le type, le modèle, la vérité consiste dans l'égalisation de l'intelligence à la chose : ainsi nos pensées et nos paroles sont vraies ou fausses d'après ce que l'objet extérieur est ou n'est pas; mais l'intelligence sert-elle de règle et de mesure, la vérité se trouve dans l'égalisation de la chose à l'intelligence : ainsi les œuvres artificielles sont vraies quand elles reproduisent les règles de l'art (2). Eh bien, ce que ces œuvres sont à l'art, les œuvres justes le sont à la loi qui les régit. Puis donc que la justice divine établit dans les choses un ordre conforme à la sagesse infinie, qui est la loi du souverain Être, on peut l'appeler justement du nom de *vérité*. Nous employons même ce langage dans un sens purement humain, quand nous disons la *vérité de la justice*.

Je réponds aux arguments : 1° Si l'on considère la justice comme la loi qui règle les actes, elle réside dans l'intelligence; mais si on l'envisage comme la vertu qui rend les actes conformes à la loi, elle a son siége dans la volonté.

2° La vérité dont parle le Philosophe, est la vertu par laquelle l'homme

(1) La fin du verset porte : « La justice et la paix se sont embrassées. » La langue hébraïque emploie souvent le mot *vérité* pour celui de *justice*; c'est ainsi que le prophète Isaïe dit, XXXIX, 8 : « Que la paix et la vérité se fassent ! » Les Septante ont traduit le dernier substantif par δικαιοσύνη.

(2) Quand un architecte construit, l'édifice doit ressembler à son idée pour être vrai ; mais quand je me représente son ouvrage, c'est mon idée qui doit ressembler à l'édifice pour obtenir le cachet de la vérité.

---

citur : « Misericordia et veritas obviaverunt sibi : » Et ponitur ibi veritas pro justitia.

(Conclusio. — Justitia in Deo reperta convenienter veritas nominatur, secundum quam res intellectui conformatur.)

Respondeo dicendum, quòd veritas consistit in adæquatione intellectus et rei, sicut suprà dictum est (qu. 16). Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura : e converso autem est de intellectu, qui accipit scientiam à rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectùs, veritas consistit in hoc quòd intellectus adæquatur rei, ut in nobis accidit : ex eo enim quòd res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est; sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc quòd res adæquantur intellectui : sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera justa ad legem, cui concordant. Justitia igitur Dei, quæ constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiæ suæ, quæ est lex ejus, convenienter *veritas* nominatur : et sic etiam dicitur in nobis *veritas justitiæ*.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu; sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundùm legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quòd veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quædam virtus

se montre dans ses paroles et dans ses actions tel qu'il est ; elle consiste dans la conformité du signe avec la chose signifiée. Mais la vérité dont il est ici question, la vérité de la justice consiste dans la conformité de l'acte avec la cause qui le produit et la règle qui le régit.

ARTICLE III.

La miséricorde est-elle en Dieu?

Il paroît que la miséricorde n'est pas en Dieu. 1° Ce sentiment est une espèce de tristesse, comme le dit saint Jean Damascène, *De orth. fide*, XI, 14. Or la tristesse n'est pas en Dieu; donc la miséricorde n'y est pas non plus.

2° La miséricorde est un relâchement des droits de la justice. Or Dieu ne peut rien relâcher des droits de sa justice; car il est écrit, II *Timoth.*, II, 13 : « Si nous devenons infidèles, il ne laissera pas de demeurer fidèle, car il ne peut se démentir lui-même (1). » Mais Dieu se démentiroit, comme le dit la Glose sur ce passage, s'il retiroit sa parole. Donc la miséricorde n'est pas en Dieu.

Mais il est écrit, *Ps.* CX, 4 : « Le Seigneur est clément et miséricordieux (2). »

(1) Si nous devenons infidèles à nos engagements en violant la loi, Dieu restera fidèle à ses menaces; car il ne peut démentir sa parole et ses préceptes.

(2) La miséricorde est le plus consolant des attributs divins ; c'est celui qui justifie notre espérance et fait notre bonheur dès cette vie ; c'est aussi celui que l'Ecriture proclame, si l'on ose le dire, avec le plus de magnificence. Pardonner aux pécheurs, oublier les droits de sa justice pour ne penser qu'à la tendresse de sa clémence, voilà le privilége que Dieu réclame avec jalousie dans sa parole sainte. Il nous dit, *Exode*, XX, 5 et 6, qu'il exerce la justice jusqu'à la troisième et la quatrième génération, mais qu'il fait miséricorde jusqu'à la millième, ou plutôt toujours, sans bornes ni termes. Selon l'expression du Roi-Prophète, *Ps.* CII, 13, il a pitié de nous comme un père a pitié de ses enfants, parce qu'il connoît l'argile dont nous sommes pétris. Et comme si la tendresse d'un père n'étoit pas encore assez touchante, il compare la sienne à celle d'une mère : « Sion pense, dit-il, *Is.*, XLIX, 14 et 15, que le Seigneur l'a oubliée, que Dieu l'a délaissée : une mère peut-elle donc oublier son

---

per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis qualis est (1), et sic consistit in conformitate signi ad significatum; non autem in conformitate effectûs ad causam et regulam, sicut de veritate justitiæ dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm misericordia competat Deo.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, ut dicit Damascenus (lib. 2, cap. 14). Sed tristitia non est in Deo : ergo nec misericordia.

2. Præterea, misericordia est relaxatio justitiæ. Sed Deus non potest prætermittere id quod ad justitiam suam pertinet : dicitur enim II *ad Tim.* II : « Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest » Negaret autem seipsum, ut dicit Glossa ibidem, si dicta sua negaret : ergo misericordia Deo non competit.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* CX : « Miserator et misericors Dominus. »

(1) Vel *in sermone ac in vita verax est, quòd sit habitu ipso talis ;* ut seipsum explicat Philosophus ibidem.

(2) De his etiam in 2. 2, qu. 30, art. 2. ad. 1 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 46, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1 ; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 91 ; et *in Psal.* XXIV, col. 6.

(CONCLUSION. — Comme Dieu ne s'attriste pas de la misère d'autrui, mais comme il veut y porter remède, la miséricorde lui convient comme effet, mais non comme passions affective.)

Il faut dire ceci : La miséricorde est en Dieu comme effet, mais non comme passion affective. Une simple observation mettra cette proposition dans tout son jour. Le mot *miséricordieux* fait de *miserum corde*, veut dire *malheureux par le cœur*, qui souffre du mal d'autrui comme si c'étoit le sien propre. Quand l'homme éprouve cette commisération, cette compassion, il s'efforce de calmer les peines qu'il ressent si douloureusement dans son semblable : voila l'effet de la miséricorde. Dieu ne peut s'attrister de la misère d'autrui, cela est clair ; mais il lui convient éminemment de la soulager de la faire disparoître. En effet, toute misère

enfant, et manquer de prier pour le fruit de ses entrailles ? Et quand elle l'oublieroit, pour moi, je ne vous oublierai jamais. » Dans le *Psaume* CXXXV, tous les versets ont pour refrain : « La miséricorde de Dieu est éternelle. » Jésus-Christ, parfaite image de Dieu son Père, a été la miséricorde revêtue de notre nature. Il n'a dédaigné, repoussé, humilié aucun pécheur ; il n'a fait que pardonner. La brebis perdue, l'enfant prodigue, la pécheresse de Naïn, Zachée, la femme adultère, saint Pierre, le bon larron, la prière qu'il a faite sur la croix pour ses bourreaux : quelles leçons ! Les saints Pères ont épuisé leur éloquence à exalter cette bonté suprême. « Qui pourroit souffrir, disoit saint Jérôme à Pélage, *Dialog.* I, 9, que vous bornâtes la miséricorde de Dieu, et que vous dictâtes la sentence du juge avant le jour du jugement ? Dieu ne pourra-t-il, sans votre avon, pardonner aux pécheurs, s'il le juge à propos ? » — « Dieu est, poursuit saint Augustin, *Epist.* CLXVII *ad Hieron.*, VI 20 ; Dieu est miséricordieux quand il juge, et juste quand il pardonne ; quelle espérance nous resteroit-il, si la miséricorde ne l'emportoit sur la justice. » D'après saint Jean Chrysostome, *Hom. in Ps.* L., « Lorsque Dieu fait miséricorde, il accorde le salut sans discussion »

Ce langage si touchant, si capable de charmer et de gagner les cœurs nobles et bien faits ne semble-t-il pas oublié de nos jours ? Depuis que nous nous croyons plus savants que l'Église mère et maîtresse de toutes les églises, nous parlons bien encore du juge redoutable, du Dieu terrible, des coups de sa colère et des vengeances de sa fureur ; mais nous ne savons plus parler de la tendresse et de la clémence qui pardonne, du bon Pasteur qui rapporte la brebis égarée sur ses épaules, du Dieu miséricordieux qui s'immole tous les jours par amour des pécheurs. De pernicieuses et désolantes doctrines ont banni la deuxième vertu théologale ; l'espérance ne nous fait plus goûter ses douceurs, et la crainte judaïque semble être le seul sentiment qui fait battre nos cœurs.

(CONCLUSIO. — Cùm de aliorum miseria tristari minime Deo conveniat, sed magis eam repellere, misericordia non secundùm passionis affectum, sed effectum, maximè ei convenire dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd misericordia est Deo maximè attribuenda, tamen secundùm effectum, non secundùm passionis affectum. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd misericors dicitur aliquis quasi «habens miserum cor (1),» quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria, et ex hoc sequitur quòd operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam, et hic est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo ; sed repellere miseriam alterius hoc maximè ei competit, ut per miseriam quemcunque defec-

(1) Sic Augustinus quoque, lib. *de moribus Ecclesiæ Catholicæ*, cap. 27 : *Quis ignoret ex eo appellatam esse misericordiam, quod miserum cor faciat condolentis alieno malo ?* Conformiter ad illud Ciceronis (*Tusculanarum disputationum*, *Tuscul.*, 4, quòd sit *ægritudo ex miseria alterius injuriâ laborantis* quasi dicat, *in justè laborantis*). Et huc pertinet quod, serm. 14, à Chrysostomo super illud : *Beatus qui intelligit super egenum et pauperem*, dicitur : *Quòd se Deus amore pauperis sic deprimat, ut non adsit pauperi, sed et ipse sit pauper, quomodo non magnum est ?* Et paulò infra : *Prorsus fasset amor pauperis quod pauperem sublevasset, nisi et passiones pauperis sustinuisset. Verus amor est pectoris in alterius angustias*, etc.

est un défaut et tout défaut ne peut être écarté que par une perfection ; or nous avons vu plus haut que toutes les perfections trouvent en Dieu leur première source. Mais ses attributs suprêmes, la bonté, la justice, la libéralité et la miséricorde, concourent différemment au don qu'il nous en fait. Quand il distribue ses perfections considérées en général, c'est bonté; quand il les donne aux créatures comme moyens d'atteindre leur fin, c'est justice; quand il les livres gratuitement, sans en retirer aucun avantage pour sa gloire, c'est libéralité; enfin, quand il les accorde pour écarter des défauts, c'est miséricorde.

Je réponds aux arguments : 1° Quand la miséricorde implique la tristesse, c'est une passion ; or nous ne disons point, tant s'en faut, que cette sorte de miséricorde soit en Dieu.

2° Lorsque Dieu fait miséricorde, il n'agit point contre la justice, mais il va au delà : ainsi je donne deux cents pièces d'or au lieu de cent que je dois, il n'y a pas là acte contre la justice, mais œuvre de libéralité ou de miséricorde. Il en est de même quand on pardonne l'offense reçue; car pardonner, c'est en quelque sorte donner, si bien que le pardon est appelé *don* dans l'Ecriture : « Donnez les uns aux autres, dit l'Apôtre aux *Ephésiens*, IV, 32, comme Jésus-Christ vous a donné. « On voit donc que la miséricorde, loin de détruire la justice, en est pour ainsi dire le complément et la plénitude. Saint Jacques dit, *Epît.* II, 13 : « La miséricorde s'élève au-dessus du jugement, » c'est-à-dire va plus loin que la justice.

---

tum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut suprà ostensum est (qu. 6). Sed considerandum est quòd elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem et misericordiam, tamen secundùm aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolutè considerata pertinet ad bonitatem, ut suprà ostensum est; sed in quantum perfectiones rebus à Deo dantur secundùm earum proportionem, pertinet ad justitiam, ut dictum est suprâ; in quantum verò non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solùm propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem; in quantum verò perfectiones datæ rebus à Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum igitur dicendum, quòd objectio illa procedit de misericordia, quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum, quòd Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando; sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis dicentos det de suo, talis non contra justitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat, qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud; unde Apostolus remissionem *donationem* vocat, *Ephes.* IV : «Donate invicem sicut et Christus vobis donavit.» Ex quo patet quòd misericordia non tollit justitiam, sed est quædam justitiæ plenitudo; unde dicitur *Jacob*, II, quòd « misericordia superexaltat judicium, » (sive superexcedit.

ARTICLE IV.

Y a-t-il justice et miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu?

Il paroît qu'il n'y a pas justice et miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu. 1° Parmi ces œuvres, les unes son' attribuées à la miséricorde, comme la conversion du pécheur ; les autres sont imputées à la justice, comme la damnation du méchant, car saint Jacques dit à ce dernier égard, *Epît.* II, 13 · « Celui qui n'aura pas fait miséricorde sera jugé sans miséricorde. » Donc il n'y a pas justice et miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu.

2° L'apôtre saint Paul, *Rom.*, XV, 8 et 9, attribue la conversation des Juifs à la vérité, c'est-à-dire à la justice ; mais il rapporte à la miséricorde la conversion des Gentils (1). Donc la justice et la miséricorde ne se trouvent pas dans toutes les œuvres de Dieu.

3° Beaucoup de justes sont affligés dans ce monde. Or cela est injuste : donc il n'y a pas justice et miséricorde dant toutes les œuvres de Dieu.

4° La justice rend ce qui est dû et la miséricorde soulage le malheur ; donc la miséricorde et la justice supposent un objet existant dans leur

(1) Voici les paroles de l'Apôtre : « Je dis que Jésus-Christ a été le ministre de l'Évangile à l'égard de Juifs circoncis, pour que Dieu fût reconnu vrai par l'accomplissement des promesses faites à nos pères, et pour que les Gentils glorifiassent Dieu de la miséricorde qu'il leur a faite, selon qu'il est écrit : C'est pour cette raison, Seigneur, que je publierai vos louanges parmi les nations et que je chanterai la gloire de votre nom. » Dieu s'étoit réservé, par une alliance solennelle, le peuple juif pour son héritage, promettant de l'introduire dans la terre promise du salut : il se devoit donc à lui-même, il devoit à sa vérité, c'est-à-dire à sa justice, de les amener à la rédemption ; mais la promesse qu'il leur avoit donnée de ce bienfait suprême, etoit elle-même une miséricorde. Dieu avoit aussi promis de sauver les Gentils, et saint Paul cite lui-même les paroles du *Deutéronome*, XXXII, 43, qui renferment cette promesse : il devoit donc, par justice aussi, faire lever le soleil de la justice sur les nations ; mais l'engagement qu'il en avoit pris étoit moins formel que celui qu'il avoit contracté à l'égard de son peuple. Il y a donc justice et miséricorde dans la conversion des Juifs et dans celle des Gentils ; mais la justice se montre avant tout dans la conversion des Juifs, et la miséricorde paroît sur le premier plan dans celle des Gentils.

ARTICULUS IV.

Utrùm in omnibus operibus Dei sit misericordia et justitia.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non in omnibus Dei operibus sit misericordia et justitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, ut justificatio impii ; quædam verò justitiæ, ut damnatio impiorum ; unde dicitur *Jac.* II : « Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam. » Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et justitia.

2. Præterea, Apostolus ad *Rom.* XV, conversionem Judæorum attribuit justitiæ et veritati, conversionem autem Gentium misericordiæ : ergo non in quolibet opere Dei est justitia et misericordia.

3. Præterea, multi justi in hoc mundo affliguntur ; hoc autem est injustum : non ergo in omne opere Dei est justitia et misericordia.

4. Præterea, justitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem sublevare miseriam ; et sic tam justitia quàm misericordia aliquid præsupponit in suo opere. Sed creatio nihil præ-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 49. qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2 ; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 28 : et qu. 2, de verit., art. 1, ad 8 : et qu. 5, de potent., art. 4, ad 6 ; et *in Psal.* XXIV, col. 6 ; et *ad Rom.*, XV, lect.

exercice. Or la création ne suppose rien d'existant : donc il n'y a ni miséricorde ni justice dans la création.

Mais il est écrit, *Ps.* XXIV, 10 : « Toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité (1). »

(Conclusion. — Puisque, d'une part, Dieu fait toujours ce qu'il se doit à lui-même et à la créature; puisque, d'une autre part, il ne doit rien qu'en vertu d'un premier effet de sa bonté, il y a nécessairement justice et miséricorde dans toutes ses œuvres.)

Il faut dire ceci : La justice et la miséricorde se trouvent nécessairement dans toutes les œuvres de Dieu, pourvu qu'on donne à la miséricorde la mission d'écarter tout défaut (2). Voici la preuve de cette proposition. La justice de Dieu comprend deux choses : ce qu'il se doit à lui-même, et ce qu'il doit aux créatures. Or il satisfait nécessairement à ces deux obligations dans toutes ses œuvres. D abord il ne peut rien faire qui ne soit conforme à sa sagesse et à sa bonté, et nous avons vu que c'est là tout ce qu'il se doit à lui-même; ensuite il agit toujours selon la nature et la fin des choses, et c'est encore là tout ce qu'il doit aux créa-

(1) Par *voies du Seigneur*, les interprètes, entre autres Théodoret, entendent la providence, le gouvernement du monde, pour ainsi dire l'administration des choses d'ici-bas. Quant au mot *vérité*, il est clair qu'il est employé pour *justice*.

(2) Fait de *miserum corde*, comme nous l'avons vu, le mot *miséricorde* implique l'idée de misère, de malheur, d'infortune. Or, puisque la misère est le contraire du bonheur, elle ne peut atteindre que l'être doué de raison. Si donc l'on s'en tenoit à la signification propre du mot, la miséricorde n'embrasseroit que les créatures raisonnables et se contenteroit de soulager l'infortune. Mais, rendons à Dieu d'immortelles actions de grâce, son immense commisération s'étend à tous les êtres et répand les trésors de sa bonté du haut du ciel jusqu'au fond de l'abime : il faut donc lui attribuer une mission plus large que celle que nous venons de signaler, et voilà pourquoi notre saint Auteur dit qu'elle a pour objet d'écarter tout défaut.

Venant de *deficere*, ce dernier mot, *défaut*, ne signifie pas seulement une imperfection, une mauvaise qualité; mais il désigne le manque, la privation, l'absence du bien.

---

supponit : ergo in creatione neque misericordia est, neque justitia.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* XXIV; « Omnes viæ Domini misericordia et veritas. »

(Conclusio. — Cùm in cunctis Dei operibus quod sibi et creaturæ debetur nullo prorsus modo à Deo prætermitti oporteat, et debitum omne in aliquid ex divina bonitate collatum peducatur, necesse est in quovis illius opere justitiam et misericordiam inveniri.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est quòd in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cujuscunque defectûs accipiatur ; quamvis non omnis defectus propriè possit dici miseria, sed solùm defectus rationalis naturæ quam contingit esse felicem, nam miseria felicitati opponitur (2). Hujus autem necessitatis ratio est, quia cùm debitum quod ex divina justitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturæ, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quòd non sit conveniens sapientiæ et bonitati ipsius, secundùm quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quicquid in rebus creatis facit, secundùm convenientem ordinem et proportionem facit, in quo consistit ratio justitiæ. Et sic, oportet

(1) Unde illius tantùm esse potest, cujus est felicitas. Felicitatem porrò solius creaturæ rationalis esse Philosophus ostendit, *Eth.*, I. quia scilicet felicitas divinissimum quiddam est et optimum et in virtutis operatione consistens. Unde nec bruta nec pueri felicitate participare possunt, sicut nec operatione virtutis; ut cap. 10, græco-lat., videre est, vel cap. 14, in antiquis, et apud S. Thomam, lect. 14. Similiaque habet lib. I. Eudemiorum seu moralium ad Eudemium directorum, cap. 7.

tures. La justice est donc nécessairement, à ce double titre, dans tout ce que Dieu fait. Mais d'un autre côté, toute œuvre de justice divine suppose, comme base fondamentale, une œuvre de miséricorde. En effet, si Dieu doit quelque chose à la créature, il le doit en vertu d'un don précédent ; et s'il devoit déjà ce premier don, il ne pouvoit le devoir non plus que par suite d'une autre largesse qui remonte encore plus haut; de sorte que nous sommes contraints, sous peine de parcourir indéfiniment une série d'effets sans cause, de nous arrêter à un acte dépendant uniquement de la suprême bonté, fin dernière de toute chose : ainsi l'Etre équitable doit des mais à l'homme, parce qu'il lui a donné une âme raisonnable ; il lui doit une âme raisonnable, parce qu'il lui a donné la dignité d'homme; mais pourquoi lui a-t-il donné cette dignité? parce qu'il l'a voulu dans sa libéralité sans bornes. On voit donc que la miséricorde est comme la racine du premier acte divin; puis elle pénètre de sa vertu tous les effets subséquents, elle les domine même avec plus de puissance que tout ce qui peut concourir à les produire : « Car partout la cause première influe plus fortement, dit un philosophe, que la cause seconde. » Cette dernière considération prouve, au surplus, que la miséricorde dépasse la justice; Dieu donne toujours dans l'abondance de sa tendresse, plus que n'exige la nature et la condition des créatures.

Je réponds aux arguments: 1° Si l'on attribue les œuvres divines tantôt à la justice et tantôt à la miséricorde, c'est qu'elles manifestent ces deux attributs avec plus d'éclat les unes des autres. Cependant la miséricorde apparoît dans la damnation des méchants, non pas que Dieu supprime entièrement la peine, mais parce qu'il l'adoucit en ne punissant pas le mal avec toute la rigueur qu'il mérite. Et la justice se montre à son tour dans la justification du pécheur; car elle ne remet le péché qu'à

---

in omni opere Dei esse justitiam. Opus autem divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, et in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid nisi propter aliquid in ea præexistens, vel præconsideratum: et rursus, si illi creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius, et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ est ultimus finis: ut puta si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem, animam verò rationalem habere ad hoc quod sit homo, hominem verò esse propter [illegible] Esse in quamlibet opere bono [illegible] quantum ad primam radicem ejus; cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementiùs in eis operatur, sicut causa primaria vehementiùs influit quam causa secunda (1).» Et propter hoc etiam ea quæ aliis creaturæ debentur, Deus ex abundantia suæ bonitatis largiùs dispensat quam exigat proportio rei; minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ, quam quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad primum ergo dicendum, quòd quædam opera attribuuntur justitiæ et quædam misericordiæ, quia in quibusdam vehementiùs apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condig-

(1) Colligitur ex prima propositione libri de causis, qui post libros *Metaph.*, in veteribus codicibus habetur, sed ab Arabe quodam scriptus, ubi dicitur : *Omnis causa primaria plus est influens supra causatum suum quàm causa universalis secunda.* Et inferiùs : *Prima est prius comprehendens et vehementiùs causa rei quàm causa propinqua*, etc.

cause de l'amour que la miséricorde répand dans les cœurs; ainsi le Seigneur dit de Madeleine, *Luc*, VII 47 : « Beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé (1). »

2° La justice et la miséricorde règnent aussi dans la conversion des Juifs et dans celle des Gentils; mais il y a dans la conversion des Juifs une raison de justice qu'on ne voit pas dans celles des païens, c'est qu'ils ont été sauvés selon les promesses faites à leurs pères.

3° Les punitions qui atteignent l'homme vertueux dans ce monde, révèlent encore la justice et la miséricorde de Dieu ; car les peines et les souffrances le purifient des fautes légères, le détachent des choses de la terre et le portent vers le ciel : « Les maux qui nous arrivent ici-bas, dit saint Grégoire, *Moral.* XXVI, 9, nous forcent de nous tourner vers Dieu. »

4° Si la création ne suppose rien d'existant dans la nature, elle suppose un objet dans l'intelligence divine : dès lors elle nous offre l'idée de justice, en ce qu'elle produit les êtres selon les lois de la sagesse et de la bonté; puis elle manifeste la notion de la miséricorde, en ce qu'elle fait passer les créatures du néant à l'être.

(1) Saint Luc dit seulement, sans la nommer : « Une femme de la ville, qui vivoit dans le péché. » Quelques interprètes pensent que cette femme n'est pas sainte Madeleine; mais la croyance universelle proteste contre cette opinion téméraire, et l'Eglise applique le récit de saint Luc, dans l'Office de cette sainte, à l'illustre pénitente de l'Evangile.

---

num. Et in justificatione impii apparet justitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalena legitur, *Luc.*, VII : « Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multùm. »

Ad secundum dicendum, quòd justitia et misericordia Dei apparet in conversione Judæorum et Gentium; sed aliqua ratio justitiæ apparet in conversione Judæorum, quæ non apparet in conversione Gentium, sicut quòd salvati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad tertium dicendum, quòd in hoc etiam quòd justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia; in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur; secundùm illud Gregorii : « Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt. »

Ad quartum dicendum, quòd licèt creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura, præsupponatur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundùm hoc, etiam salvatur ibi notio justitiæ, in quantum res in *esse* producitur secundùm quòd convenit divinæ sapientiæ et bonitati; et salvatur quodammodo ratio misericordiæ, in quantum res de *non esse* in *esse* mutatur.

QUESTION XXII.

De la providence de Dieu.

Après avoir parlé des choses qui regardent uniquement la volonté, nous devons parler de celles qui concernant tout ensemble la volonté et l'intelligence. Ici se présentent, l'abord la providence qui a tous les êtres pour objet, puis la prédestination et la réprobation qui s'appliquent à l'homme spécialement dans l'ordre du salut. Une autre raison de l'ordre que nous adoptons, c'est que le traité des vertus morales est ordinairement suivi, dans la science, du traité de la prudence qui est relative à la providence (1).

On demande quatre choses sur ce dernier point : 1° La providence convient-elle à Dieu? 2° Tout est-il soumis à la providence de Dieu? 3° La providence de Dieu s'exerce-t-elle immédiatement sur tout? 4° La providence de Dieu rend-elle nécessaire ce qu'elle préordonne?

ARTICLE I.

La Providence convient-elle à Dieu?

Il paroît que la providence ne convient pas à Dieu. 1° La providence est, d'après la remarque de Cicéron, comme une partie de la prudence. Or la prudence ne convient pas à Dieu, puisqu'elle remplit le rôle de conseillère selon le Philosophe, et que l'Être infiniment sage n'a pas besoin de

(1) Le saint docteur a traité, dans les deux dernières questions, de l'amour de la justice et de la miséricorde de Dieu; attributs qui répondent dans l'homme à autant de vertus morales.

QUÆSTIO XXII.

De providentia Dei, in quatuor articulos divisa.

Consideratis autem his quæ ad voluntatem absolutè pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum et voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium ; prædestinatio verò et reprobatio, et quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum, specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam et post morales virtutes, in scientia morali, consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quæruntur quatuor : 1° Utrùm Deo conveniat providentia. 2° Utrùm omnia divinæ providentiæ subsint. 3° Utrùm divina providentia immediatè sit de omnibus. 4° Utrùm providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

ARTICULUS I.

Utrùm providentia Deo conveniat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd, providentia Deo non conveniat. Providentia enim secundùm Tullium (lib. II, *de Inventu*) est pars prudentiæ. Prudentia autem cùm sit bene consiliativa secundùm Philosophum in VI, *Ethic.* (2), Deo competere non potest, qui nul-

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 94; et quæst. 5, de verit., art. 1.

(2) Ut videre est cap. 5 et 8. græco-lat., in principio, et cap. 10, circa finem; sed in antiquis, cap. 4, post principium, cap. 6, post medium, et cap. 8, prope finem : ex quibus locis colligitur hoc præcipuum esse prudentiæ vel prudentium opus *rectè consiliari*, etc.

conseils pour dissiper ses doutes. Donc la providence ne convient pas à Dieu.

2° Tout ce qui est en Dieu est éternel. Or la providence n'est pas éternelle; car elle a pour objet les choses créées, qui ont commencé dans le temps. Donc la providence n'est pas en Dieu.

3° Dieu n'a rien de composé. Or la providence implique composition, puisqu'elle renferme l'intelligence et la volonté. Donc la providence n'est pas en Dieu.

Mais on lit dans la *Sagesse* XIV, 3 : « Vous gouvernez, ô Père, par votre providence (1).

(Conclusion. — Puisque Dieu renferme dans son intelligence les idées de toutes les chose en tant qu'elles sont coordonnées à une fin et princi-

(1) L'histoire et la doctrine consignées dans l'Ecriture sainte, qu'est-ce autre chose que la doctrine et l'histoire de la Providence ; partout Dieu se montre, dans ces pages dictées d'en haut, non-seulement comme l'Etre suprême, immense, infini, mais encore l'ordonnateur de l'univers, comme l'économe et le consommateur de toute chose, comme le père et le protecteur des hommes, comme le rémunérateur de la vertu et le vengeur du crime. Lorsqu'il appelle le monde à l'existence, il n'agit point avec l'aveugle impétuosité d'une cause nécessaire ; il délibère avec lui-même dans le conseil de la sagesse et de la prudence ; il proportionne les causes et les effets, les moyens et la fin; « il dispose tout avec nombre, poids et mesure, » et « voit que son ouvrage est bon. » Après avoir formé deux créatures humaines, il les place dans un lieu de délices, pourvoit à leurs besoins, les remplit de bénédictions, leur ordonne de peupler la terre, les éclaire par ses préceptes et punit leur prévarication. Aux premiers âges du monde, lorsque l'homme, étourdi dans sa chute, va diviniser les astres, les éléments, la matière, il frappe de grands coups pour faire éclater sa domination sur la nature : le déluge universel, la confusion des langues, la dispersion des peuples, l'embrasement de Sodome, les sept années de famine en Egypte, etc. Toute sa conduite sur les Hebreux n'est qu'une longue suite de miracles qui nous le montrent conduisant son peuple à travers la mer Rouge, le nourrissant au milieu du désert, l'établissant dans la terre promise, le gouvernant sous l'égide de sa miséricorde et sous le septre de sa justice, maître de la guerre et de la paix, donnant l'empire ou des fers, souverain arbitre des nations. Et si nous consultons les prophètes, quelles sublimes leçons ! Dieu appelle du néant les êtres, et ils répondent : Nous voici ; il tient les eaux de la mer et pèse le globe de la terre dans le creux de sa main ; les cieux sont l'ouvrage de ses doigts ; c'est lui qui a semé les astres à travers l'espace, et qui les dirige dans leur course majestueuse ; d'un mot, il peut faire rentrer l'univers dans le gouffre du néant. Ecoutez aussi le divin maître : Dieu fait rendre compte jusqu'à la dernière obole, et jette dans les ténèbres extérieures le méchant serviteur, mais il rémunère aussi l'économe vigilant, et ne laisse pas un verre d'eau sans recompense ; il ramène l'enfant prodigue dans la maison de son père, et rapporte au bercail la brebis égarée ; il compte les cheveux de notre tête et n'en laisse pas tomber un sans sa permission ; il nourrit les oiseaux du ciel, habille le lis des champs, et couvre de perles l'herbe des prairies.

Encore un mot. Notre saint Auteur, suivant les anciennes bibles, cite ainsi le texte de la *Sagesse*, XIV, 3 : « Tu autem, Pater, gubernas omnia providentiâ ; » mais les bibles corrigées portent : « Tua autem, Pater, providentia gubernat. » Le grec dit aussi : « Σὴ δὲ, Πατερ, διακυβερνᾷ πρόνοια.

---

lum dubium habet unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Præterea, quicquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum; est enim circa existentia, quæ non sunt æterna, secundùm Damascenum (lib. I, cap. 3.) Ergo providentia non est in Deo.

3. Præterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum, quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, XIV : «Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.»

(Conclusio. — Cùm in mente divina præexistant omnium rerum rationes, prout in fi-

palement à la fin dernière, il a nécessairement la providence, qui est la connoissance de la coordination des choses à leur fin.)

Il faut dire ceci : La providence est nécessairement en Dieu. Tout ce qu'il y a de bon dans les choses est créé, comme nous l'avons vu plus haut, par le souverain Etre. Or les choses sont bonnes, non-seulement dans leur substance, mais encore dans l'ordre qui les met en rapport avec leur fin, surtout avec leur fin dernière, qui est la bonté suprême. Cet ordre, ces rapports ont donc été créés de Dieu. Mais comme Dieu est la cause de tout par son intelligence et qu'il renferme en conséquence l'idée type de ses effets, il a nécessairement la connoissance de l'ordre qui rapporte les choses à leur fin. Or c'est là precisement ce qu'on appelle *providence*. En effet, la providence est la partie principale de la prudence qui, à l'aide de la mémoire du passé et de la connoissance du présent, pourvoit à l'avenir (1).

Au reste, l'homme prudent peut, selon la remarque du Philosophe,

(1) La providence (le *videre* et de *pro* ou *porro*, voir pour un but ou de loin) c'est la connoissance, la science qui pourvoit à l'avenir, qui pose les effets dans les causes, qui subordonne le choses à leur fin ; c'est en un mot l'idée de l'ordre qui regit l'univers le grec πρόνοια et l'allemand *Vorsehung* n'ont pas une autre signification. Il est vrai que la providence a pour but le gouvernement du monde : mais elle ne l'implique pas dans sa notion première et fondamentale : elle se révèle dans son exercice par un acte extérieur ; mais elle est essentiellement un acte immanent : « Elle suppose la volonté, nous dira tout à l'heure saint Thomas, car celui qui préordonne les causes veut obtenir l'effet ; » mais elle réside avant tout, surtout dans l'intelligence : « Car il faut comparer les choses entre elles, dit Cajetan, 1, 2, q. XVII, art. 1, pour les établir dans des rapports réciproques. »

En même temps que cette observation prépare l'intelligence de plusieurs passages que nous allons rencontrer, elle nous met à même de tracer nettement la ligne de démarcation qui sépare la providence de la science, de la prudence et de la prédestination.

D'abord la science embrasse les êtres sous tous les points de vue ; la providence les considère par rapport à leur fin.

Ensuite la providence est purement spéculative : mais la prudence est spéculative et pratique tout à la fois : « La première, dit Cajetan, 2 2, qu. XLIX, art. 6, conçoit l'ordre qui met les choses dans leurs véritables rapports ; » la prudence connoît et prescrit les moyens qui peuvent réaliser cet ordre.

Enfin la providence regarde toutes les créatures dans leurs rapports avec leur fin ; la prédestination concerne les créatures raisonnables dans leurs rapports avec la vie éternelle.

Ainsi la prédestination est, comme s'expriment les docteurs, une partie de la providence, la providence une partie de la prudence, et la prudence une partie de la science.

---

nem (ut præcipuè ultimum) ordinantur, in eo providentiam esse necesse est, quæ est ratio ordinis rerum in finem.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, à Deo creatum est, ut suprà ostensum est (qu. 6). In rebus autem creatis invenitur bonum, non solùm quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et præcipuè in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut suprà habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, à Deo creatum est. Cùm autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus oportet rationem in ipso præexistere, ut ex superioribus patet, necesse est quòd ratio ordinis rerum in finem, in mente divina præexistat. Ratio autem ordinandorum in finem propriè providentia est : est enim principalis pars prudentiæ, ad quam aliæ duæ partes ordinantur, scilicet memoria præteritorum et intelligentia præsentium, prout ex præteritis memoratis et præsentibus intellectis, conjectamus de futuris providendis.

Prudentiæ autem propriè est, secundùm

préordonner les choses à leur fin sous deux points de vue : d'abord pour lui, comme le sage qui règle ses actions sur le but de sa vie; ensuite pour le bien de ceux qui lui sont confiés dans une famille, dans une société, dans un Etat, comme l'administrateur dont parle l'Evangile, *Matth.*, XXIV, 45 : « Le serviteur fidèle et prudent, à qui son maître a donné l'administration de sa maison. » C'est de cette manière que Dieu dispose et gouverne les choses ; car rien en lui ne peut être soumis à une fin, mais il est la fin dernière de tout. Sa providence est donc la connoissance de l'ordre qui met les choses en rapport avec leur fin. Aussi Boëce dit-il, *De Consol.*, VI : « La providence est la raison divine par laquelle le suprême Administrateur dispose tout. » Par *disposer*, nous devons entendre ici mettre les parties en rapport avec le tout, subordonner les choses à leur fin.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe dit dans l'endroit cité plus haut : « La prudence prescrit les choses qu'elle conseille et que l'intelligence approuve. » Si donc Dieu n'a pas le conseil qui dissipe les doutes, éclaire l'esprit, il prescrit et fixe l'ordre qui mène les choses à leur fin; ainsi le Prophète royal dit, *Ps.* CXLVIII, 6 : « Il a posé un ordre qui ne passera pas (1) ; » et voilà comment la prudence lui appartient, de même que la providence. On peut dire aussi que l'ordonnance des choses s'appelle *conseil* en Dieu, non pas qu'elle admette l'examen qui résout

(1) Voici le passage en entier : « Il a parlé, et toutes les choses ont été faites ; il a commandé, et elles ont été créées. Il les a établies pour subsister éternellement, dans les siècles des siècles ; il a posé un ordre qui ne passera pas. » Il s'agit évidemment, dans cette dernière parole, des lois de la nature, soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre physique,

---

Philosophum in sexto *Ethic.* (1), ordinare alia in finem; sive respectu suìipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ; sive respectu aliorum sibi subjectorum in familià, vel civitate, vel regno, secundùm quem modum dicitur *Matth.*, XXIV : « Fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam. » Et secundùm hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest; nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cùm ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. Unde Boëtius IV *de Consol.*, (Prosa VI), dicit quòd « providentia est ipsa divina ratio in summo omnium Principe constituta, quæ cuncta disponit. » Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quàm ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm Philosophum in sexto *Ethic.* (2) : « Prudentia propriè est præceptiva eorum de quibus eubulia rectè consiliatur, et synesis rectè judicat ; » unde licèt consiliari non competat Deo secundùm quòd consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen præcipere de ordinandis in finem quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud *Psalm* CXLVIII : « Præceptum posuit et non præteribit. » Et secundùm hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ. Quamvis etiam dici possit quòd ipsa ratio re-

(1) Nempe cap. 5, græco-lat., vel in antiquis cap. 4, ubi propterea Perikles et similes, quia quæ sibi et aliis bona sunt contemplantur, prudentes dici posse concludit; ac in iis œconomicos et politicos complectitur. Similia etiam ex cap. 12, græco-lat., vel in antiquis cap. 9. colligi possunt.

(2) Et cap. 10 et 11, græco-lat., colligitur, vel in antiquis cap. 9 et 10. Est porrò eubulia (ex græco εὐβουλία) quasi *bona consultatio* vel *consiliatio;* synesis autem (juxta græcum σύνεσις) quasi perspicacia quædam in dicernendo vel judicando, sive quædam vis et facultas intelligendi ut oportet, vel uno verbo *intelligentia*, etc

les doutes, mais parce qu'elle implique toute la certitude que peuvent donner le conseil, la délibération. C'est dans ce sens que saint Paul dit, *Ephés.*, I, 11 : « Il opère toute chose selon le conseil de sa volonté. »

2° L'exercice de la providence embrasse deux choses : l'idée de l'ordre, qui est la connoissance des rapports des êtres ; puis l'exécution de cet ordre, que l'on peut appeler le *gouvernement universel*. Or la première de ces choses est éternelle, mais la seconde est temporelle.

3° La providence est dans l'intelligence, mais elle suppose la volonté de la fin : car celui qui préordonne les causes veut obtenir l'effet ; et voilà pourquoi la prudence implique les vertus morales qui dirigent l'appétit, selon le Philosophe, vers le bien. Et quand il seroit vrai que la providence regarde au même titre l'intelligence et la volonté, cela ne nuiroit point à la simplicité de Dieu, puisque sa volonté et son intelligence ne forment, comme nous l'avons vu, qu'une seule et même chose.

ARTICLE II.

Tout est-il soumis à la providence de Dieu ?

Il paroît que tout n'est pas soumis à la providence de Dieu. 1° Ce qui est préordonné par un être provident n'est pas fortuit. Si donc toutes les choses sont préordonnées par la providence divine, rien n'est fortuit dans le monde, et dès lors plus de hasard ni de fortune aveugle ; conséquence directement contraire à l'opinion universelle.

2° L'ordonnateur provident écarte, autant qu'il lui est possible, les maux de ceux qui lui sont confiés. Or le mal existe dans le monde : donc, ou Dieu n'a pu l'écarter, et dès lors sa toute-puissance disparoît ; ou il

---

rum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo pervenunt. Unde dicitur *Ephes.* I, : « Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ. »

Ad secundum dicendum, quòd ad providentiæ curam duo pertinent ; scilicet ratio ordinis, quæ dicitur providentia et dispositio : et executio ordinis, quæ dicitur gubernatio : quorum primum est æternum, secundum temporale.

Ad tertium dicendum, quòd providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis ; nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem ; unde et prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus sortitur ad bonum, ut dicitur in VI *Ethic.* (1). Tamen si providentia exaequaret respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis, cùm voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm omnia sint subjecta divinæ providentiæ.

Ad secundùm sic proceditur (2). Videtur quòd non omnia sint objecta divinæ providentiæ. Nullum enim provisum est fortuitum ; si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum. Et sic perit casus et fortuna : quod est contra communem opinionem.

2. Præterea, omnis sapiens provisor excludit detrimentum et malum quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse : aut igitur Deus non potest

(1) Ubi Socrates argumentum quod ipse quoque *prudentias* vocabat, ut cap. ult. videre est.

(2) De hac quæstione infra, quæst. 103, art. 5 ; ut et I, *Sentent.*, dist. 39, qu. 2, art. 2 ; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 64, 94, 95, 111 ; et qu. 5, de verit., art. 2 et art. 4 ; et *Opusc.*, cap. 184, 132, 133 ; et *Opusc.* 15, cap. 13, 14, 15

n'a pas voulu l'écarter, et dans ce cas sa providence ne s'étend pas à tous les êtres.

3° Les choses qui arrivent nécessairement ne peuvent être dirigées par un être provident ; car le Philosophe dit, *Ethic*, VI, 9 : « La prudence règle les événements qui dépendent du conseil et de l'élection. » Or bien des choses arrivent nécessairement ; donc la providence de Dieu ne concerne pas toutes les choses.

4° L'être abandonné à lui-même n'est point soumis à la providence d'un autre être. Or l'homme est abandonné à lui-même ; car nous lisons, *Eccli.*, XV, 14 : « Dieu dès le commencement a créé l'homme, et il l'a laissé dans la main de son conseil. » Cela est vrai surtout des méchants, puisque Dieu dit, *Ps.* LXXX, 13 : » Je les ai abandonnés aux désirs de leur cœur. « Donc toutes les choses ne sont pas soumises à la providence divine.

5° L'Apôtre dit, I *Cor.*, IX, 9 : « Dieu n'a pas souci des bœufs. » Or nous devons en dire autant des autres créatures privées de raison.

Mais il est écrit, *Sag.*, VIII, 1 : « Il atteint avec force d'une extrémité à l'autre, et dispose tout avec douceur (1). »

(Conclusion. — Puisque Dieu est la cause première des êtres et qu'il les connoît individuellement, il les gouverne tous par sa providence non-seulement en général, mais en particulier.)

Il faut dire ceci : Quelques philosophes, comme Démocrite et les disciples d'Epicure, nient toute providence et font du monde l'œuvre du hasard (2). D'autres reconnoissent que l'action providentielle embrasse

(1) Dans sa sagesse infaillible, dirigée par la science infinie et par la justice suprême, Dieu dispose tout avec force d'un bout à l'autre de l'univers, et gouverne tout avec amour.

(2) Démocrite naquit à Abdère, dans la Thrace, l'an 470 avant Jésus-Christ. Elevé par des mages venus de la Perse, il étudia sous Leucippe le système du vide et des atomes ; système dont nous dirons un mot tout à l'heure, en parlant d'Epicure. Son amour pour la philosophie lui mit à la main le bâton du pèlerin ; il visita les prêtres de l'Egypte, ceux de la Chaldée,

---

ea impedire (et sic non est omnipotens), aut non de omnibus curam habet.

3. Præterea, quæ ex necessitate eveniunt providentiam seu prudentiam non requirunt ; unde secundùm Philosophum in sexto *Ethic.* : « Prudentia est recta ratio contingentiam, de quibus est consilium et electio (1). » Cùm igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

3. Præterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur à Deo ; secundùm illud *Eccli.*, XV : « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui ; » et specialiter mali, secundùm illud *Psal.* LXXX : « Dimisi illos secundùm desideria cordis eorum. » Non igitur omnia divinæ providentiæ subduntur.

5. Præterea, Apostolus, I *Cor.*, IX, dicit quòd « non est Deo cura de bobus, » et eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinæ providentiæ. »

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, VIII, de divinâ sapientiâ, quòd « attingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. »

(Conclusio. — Deus cùm omnium sit prima causa, omnia etiam in particulari cognoscens ; quævis subjecta esse divinæ providentiæ, non tantùm in universali, sed etiam in singulari, necessarium est.

Respondeo dicendum, quòd quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et

(1) Ut ex cap. 5, 9, 10 et 11, græco-lat., sumi potest, vel in antiquis 4, 6, 8, 9.

les êtres incorruptibles et les êtres corruptibles considérés dans les espèces, qui sont elles-mêmes impérissables ; mais ils prétendent que l'Etre souverainement sage, infiniment bon, livre au caprice du sort les individus qui composent ces espèces, disant avec l'impie dans *Job*, XXII, 14 : « Les nuées sont sa demeure, il se promène sur la voûte du ciel sans se soucier des choses d'ici-bas. » Le rabbin Moïse excepte l'homme, à cause de la sublimité de son intelligence, de la sentence portée contre les individus corruptibles ; mais il condamne à l'oubli de Dieu tous les autres individus qui finissent par la dissolution de leurs parties.

pénétra même jusque dans les Indes pour conférer avec les gymnosophistes. Ses voyages ne le débarrassèrent pas des atomes de Leucippe, mais de son patrimoine, qui étoit considérable. Sur le point de se voir condamner comme dissipateur, il lut aux magistrats son *Diacosme* ou *Traité du monde*. Ses juges furent si charmés, qu'ils lui firent present de 500 talents (près de 3 millions), et lui dresserent des statues. Ce plaisant philosophe rioit toujours, mais d'un rire inspiré par l'orgueil ; se croyant seul sage, il se moquoit de tous les hommes. Alarmés de cette gaieté permanente, ses compatriotes prièrent Hippocrate d'avoir soin de sa tête. Il mourut à l'âge de 109 ans. Il ne reste aucun de ses ouvrages.

Epicure, né à Samos l'an 342 avant Jésus-Christ, seconda sa mère, jusqu'à l'âge de 12 ans dans la conjuration des Iotins. Après avoir étudié la philosophie, il ouvrit une école à Athènes, dans un jardin, où il dissertoit avec ses disciples et ses amis. On alloit à lui de toutes les villes de la Grèce et de l'Asie.

Sa doctrine étoit bien faite pour lui gagner les instincts grossiers de la foule. Epicure disoit La philosophie a pour introduction la logique qui enseigne l'art de raisonner, et pour but la vérité qui rend l'homme heureux. Elle se divise en quatre parties : la physique, la psychologie, la théologie et l'éthique ou morale.

Puisque rien ne se fait de rien, les premiers éléments des choses existent éternellement, nécessairement. Ces éléments sont les atomes, corpuscules minces, imperceptibles, affectant toute sorte de formes, ronds, carrés, courbes, crochus. Mus par eux-mêmes, ils se précipitent en immenses tourbillons de haut en bas, les uns perpendiculairement, les autres suivant une ligne inclinée ; ils se rencontrent, se joignent, s'entre-mêlent, s'agglomèrent et forment le feu, l'air, l'eau, la terre ; ici Vénus, là le soleil, ailleurs un autre astre ; en un mot, le monde entier.

Comme rien n'existe hors des principes des êtres, l'âme humaine se compose d'atomes ; d'atomes très-subtils, bien ronds, les plus parfaits, aériformes, lumineux, ignés ; mais enfin d'atomes, c'est-à-dire de matière. Cette substance éthérée conserve l'existence aussi longtemps que ses éléments sont réunis, puis elle périt par leur dissolution.

Les dieux, tout immortels qu'ils sont, n'ont pas une autre origine. Ils habitent les régions célestes, et passent des jours heureux dans l'oisiveté, libres de toute inquiétude et de tout souci ; car ils ne s'occupent point des choses d'ici-bas.

La destination de l'homme, son souverain bien, c'est le bonheur, la volupté, le plaisir ; la prudence, qui doit être accompagnée de la temperance et de la justice, lui commande de rechercher les sensations agréables et de fuir les sensations désagréables. Se procurer les jouissances sensuelles, voilà toute la fin, comme toute la vertu de l'homme.

Nous ne ferons pas au lecteur l'injure de réfuter ces erreurs immondes et sacriléges. Les païens eux-mêmes les repoussoient avec horreur. Suivant l'exemple des Messéniens et des Cretois, les Romains bannirent les sectateurs d'Epicure : « Parce qu'ils séduisoient la jeunesse, dit le sénatus-consulte, par leurs doctrines impies. » On connoît le mot de Cicéron : « Epicuri de grege porcus. » Il appartenoit à Helvétius de faire leur éloge.

Epicuræi, ponentes mundum factum esse casu. Quidam verò posuerunt incorruptibilia tantùm providentiæ subjacere, corruptibilia verò non secundùm individua, sed secundùm species : sic enim incorruptibilia sunt ; ex quorum persona dicitur *Job*, XXII : « Nubes latibulum ejus, et circa cardines cœli perambulat, neque nostra considerat. » A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines, propter splendorem intellectûs, quem participant ; in aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

Etablissons donc que la providence divine embrasse non-seulement toutes les créatures en général, mais chacune d'elles en particulier. Comme l'agent opère pour une fin et que tous ses actes concourent au but général de l'œuvre, la coordination des effets dans le monde s'étend aussi loin que la causalité du premier agent. Or la causalité de Dieu, qui est le premier agent, embrasse tous les êtres, soit incorruptibles, soit corruptibles, et dans leur généralité et dans leur individualité. Donc toutes les choses qui ont l'être, à quelque titre qu'elles l'aient, sont ordonnées par rapport à une fin; c'est ce que nous apprend l'apôtre saint Paul quand il dit, *Rom.* XIII, 1 : « Les choses qui sont de Dieu sont ordonnées par lui (1). » Mais la providence est, comme nous l'avons vu, la subordination des choses à une fin; donc tout ce qui a l'être tombe par cela même sous le domaine de la providence divine. D'une autre part, nous avons montré que Dieu connoît tous les êtres, soit dans les espèces, soit dans les individus. Or la connoissance de Dieu, nous l'avons prouvé de même, est aux choses ce que la connoissance de l'artisan est à ses ouvrages; donc toutes les choses sont soumises à l'ordonnation de Dieu, c'est-à-dire à sa providence, de même que les œuvres artificielles le sont à la disposition de l'artisan.

Je réponds aux arguments : 1° Il n'en est pas de la cause particulière comme de la cause universelle : la première ne retient pas toujours les effets dans son domaine; mais la dernière les circonscrit tous invaria-

(1) Saint Thomas, suivant les anciennes bibles, cite ainsi ce passage : « Quæ a Deo sunt, ordinata sunt; » mais les bibles modernes portent : « Quæ (potestates) autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. » Le grec est plus formel encore; il dit : « Les puissances existantes sont ordonnées de Dieu. » L'écrivain sacré parle donc de la puissance temporelle; mais ses paroles n'en prouvent pas moins la thèse de notre saint auteur. En effet, saint Paul le dit lui-même, *Rom.*, IV : « Le prince est le ministre de Dieu pour le bien; » de sorte que le pouvoir civil est une partie de l'ordre établi par la providence : C'est ce que remarque saint Chrysostome, *Hom.* XXIII : « Dieu, dans sa providence, voulant assurer l'ordre social, a établi les uns pour commander, les autres pour obéir. »

Sed necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subjacere, non in universali tantùm, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cùm enim omne agens agat propter finem, tantum se extenditor dinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis; ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex alia causa præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solùm quantum ad principia speciei, non etiam quantum ad individualia principia. non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium: unde necesse est omnia quæ habent quocunque modo esse, ordinata esse à Deo in finem; secundùm illud Apostoli ad *Rom.*, XIII, « Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. » Cùm ergo nihil aliud sit Dei providentia quàm ratio ordinis rerum in finem (ut dictum est), necesse est omnia in quantum participant *esse*, in tantum subdi divinæ providentiæ.

Similiter etiam suprà ostensum est quòd Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia; et cùm cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata (ut supra dictum est), necesse est quòd omnia supponantur ejus ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliter est de causa universali et de causa particulari. Ordinem enim causæ particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ

blement dans l'ordre qui lui appartient. Quand la cause particulière voit une chose se soustraire à son empire, c'est qu'une autre cause de même nature est venue paralyser son énergie, comme lorsque l'eau empêche la combustion du bois; mais puisque la cause universelle a sous ses lois toutes les causes particulières, rien ne peut échapper à sa domination. Lorsqu'un effet sort de l'ordre d'une cause particulière, nous l'attribuons au hasard, au sort aveugle; mais il rentre dans les voies de la providence à l'égard de la cause universelle, puisque rien ne peut dépasser les limites de son domaine : ainsi quand deux serviteurs, envoyés l'un d'un côté, l'autre d'un autre, arrivent au même lieu, ils regardent leur rencontre comme l'effet du hasard; mais cette éventualité se trouvoit prévue dans le plan de leur maître, qui avoit donné le même but à leur course (1).

2° Nous devons répéter ici ce que nous venons de dire des causes, il y a une grande différence entre l'ordonnateur particulier et l'ordonnateur universel : le premier écarte, autant qu'il lui est possible, les défauts du domaine qu'il régit; le dernier souffre, pour ne pas compromettre l'harmonie de l'ensemble, certains défauts dans les choses particulières; car les imperfections des parties concourent à la perfection du tout; et si la destruction dans les choses de la nature est nuisible aux individus, elle

(1) Nous ressemblons à ces serviteurs, toutes les fois que nous prononçons le mot *hasard*; la fortune aveugle n'existe que dans notre ignorance. Commentant ces paroles du *Psaume* CXLVIII, 8: « Feu, grêle, neige, glace, etc., » saint Augustin condamne les insensés qui limitent le gouvernement du souverain Seigneur de l'univers; il dit que la providence règle toutes les choses, jusqu'aux plus infimes; il enseigne que Dieu a formé, pondéré, équilibré les membres, les mouvements, la vie du plus chétif animalcule, de l'insecte, du vermisseau, du ciron; c'est par sa permission, continue-t-il, que la foudre embrase les habitations, et que la pluie tombe sur la mer lorsque la terre est altérée par la sécheresse; que l'homme de bien est opprimé dans ce monde, que la ruse supplante le juste, que l'infidélité persécute le fidèle et que le scélérat immole l'innocent; que l'un meurt dans les flots, l'autre de la fièvre, l'autre par le glaive, l'autre au milieu des flammes, l'autre sous la dent des bêtes féroces; puis l'illustre docteur conclut ainsi : « Sachez que tout arrive par la volonté de Dieu, par la providence de Dieu, par son ordre, par son commandement, par ses lois, par sa permission; si vous ne voyez point la main qui conduit tous les événements, qui dirige tous les êtres, n'accusez que la foiblesse de vos regards. »

Puisque Dieu est simple, indivisible, immuable, il est tout entier en tout et partout; il est donc science infinie, providence suprême et cause efficace en tout et partout. Donc il sait, gouverne et fait tout. Le globe du soleil pèse-t-il plus dans sa main qu'un grain de sable? Est-il une créature si petite, qu'il ne l'ait façonnée comme l'argile de potier? Ou plutôt qu'est-ce qui est petit, qu'est-ce qui est grand devant lui?

---

particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impediretur, sicut lignum impeditur à combustione per actionem aquæ; unde, cùm omnes causæ particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causæ particularis effugit, dicitur esse *casuale* vel *fortuitum*, respectu causæ particularis; sed respectu causæ universalis, à cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse ***provisum***: sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis quantum ad eos, est tamen provisus à domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad secundùm dicendum, quòd aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curæ subditur, quantum potest: sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde

procure le bien général; la corruption de l'un est, selon l'axiome, la génération de l'autre, et c'est par cette admirable économie que les espèces se conservent. Puis donc que Dieu est l'ordonnateur universel de toute chose, il appartient à sa providence, pour assurer la perfection de l'univers, de souffrir certains défauts dans les êtres particuliers; car bannissez les maux de ce monde, vous réduisez la somme des biens; la vie du lion, par exemple, trouve sa source dans la mort d'autres animaux, et point de constance des martyrs sans la cruauté des persécuteurs. « Dieu ne laisseroit point le mal dans ses ouvrages, dit saint Augustin, *Enchir.* XI, s'il n'étoit assez puissant et assez bon pour en faire sortir le bien. » — Au demeurant, les deux objections que nous venons de résoudre, tirées l'une du hasard et l'autre du mal, n'ont pas été sans influence sur certains esprits; ce sont elles qui ont décidé quelques philosophes de soustraire à la providence les choses corruptibles, parce qu'ils croyaient remarquer dans cette région des êtres la fortune aveugle et de choquantes imperfections.

3° L'homme n'a pas établi la nature; seulement il se sert dans ses ouvrages des matières qu'elle lui fournit; il ne peut donc disposer, préordonner les choses qui arrivent nécessairement en vertu de ses lois. Il n'en est point ainsi de Dieu : comme il est l'auteur de la nature, il la gouverne souverainement dans les desseins de sa providence. — Cette troisième difficulté a, comme les deux précédentes, enfanté l'erreur; dans l'impuissance de la résoudre, quelques philosophes anciens, comme Democrite, ont dérobé les choses naturelles à la providence divine pour les attribuer à la nécessité de la matière.

---

corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturæ universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius vel etiam totius universi : nam « Corruptio unius est generatio alterius (1), » per quam species conservatur. Cùm igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo : non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in *Enchir.* : « Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo (2). » Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

Ad tertium dicendum, quòd homo non est institutor naturæ; sed utitur in operibus artis et virtutis, ad suum usum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria quæ ex natura proveniunt, ad quæ tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturæ. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ, ut Democritus et alii Naturales antiqui (3).

(1) Usurpatum ex libro I, *de Generat et corruptione*, text. 17, ubi tamen perperàm *generationem* pro *creatione* ait Philosophus, quia creationem (cum novitate saltem essentiæ) non agnoscebat.

(2) Sicut cap. 11, paulò plenius quam hic videre est, ubi et infideles hoc fateri quoad omnipotentiam saltem vel bonitatem insinuat; ex quo sequitur ut nec malum permittat nisi propter aliquod bonum.

(3) Insinuat ab illis dictum esse Aristoteles lib. I, *de Partibus animalium*, cap. 1, ubi valde

4° La parole : « Dieu a laissé l'homme à lui-même, » ne signifie pas que Dieu l'a exclu des soins de sa providence, mais qu'il ne l'a pas soumis à une force produisant nécessairement tel ou tel effet; l'Ecriture veut seulement nous apprendre que, si les choses naturelles sont poussées vers leur fin par une cause étrangère, si elles n'ont pas en elles-mêmes le mobile de leurs actions, les créatures raisonnables agissent en vertu du libre arbitre, avec délibération, par choix. Il suffit de lire en entier la phrase du texte sacré pour s'en convaincre : « Dieu a laissé l'homme, dit la *Sagesse*, dans la main de son conseil. » Mais puisque le libre arbitre revient à Dieu comme à sa cause, tout ce qui procède de cette noble prérogative est soumis nécessairement à la providence; car l'acte de l'homme est sous l'acte de Dieu, comme la cause particulière sous la cause universelle. Toutefois Dieu veille spécialement sur le juste; il ne permet rien qui puisse empêcher finalement son salut; car, *Rom.*, VIII, 28, « tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu. » Quant aux méchants, comme il ne les retire pas du péché, l'Ecriture sainte dit qu'il les abandonne à eux-mêmes; mais il n'écarte pas entièrement d'eux son action providentielle; car, autrement, ils retomberoient dans le néant. — La difficulté que nous venons de résoudre faisoit une si grande impression sur l'esprit de Cicéron, qu'il enlevoit au gouvernement de la providence les choses qui dépendent de la libre détermination.

5° Comme le libre arbitre rend les êtres raisonnables maîtres de leurs actions, Dieu les gouverne par une disposition spéciale de sa providence; il impute leurs actes à mérite ou à démérite, et leur décerne des récompenses ou des châtiments. Cette sorte de justice ne peut s'exercer envers les créatures privées de raison, et voilà pourquoi saint Paul écrit que

---

Ad quartum dicendum, quòd in hoc quod dicitur : « Deum hominem sibi reliquisse, » non excluditur homo à divina providentia, sed ostenditur quòd non præligitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantùm quasi ab altero directæ in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum abitrium, quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit : « In manu consilii sui. » Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur: providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quàm impiorum, in quantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum; nam « diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, » ut dicitur *Rom.*, VIII. Sed ex hoc ipso quòd impios non retrahit à malo culpæ, dicitur eos dimittere, non tamen ita quod totaliter ab ejus providentia excludantur; alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas de quibus consiliamur, divinæ providentiæ subtrahit.

Ad quintum dicendum, quòd quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actûs, ut dictum est (qu. 19, art. 10), speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut pœna vel præmium. Et quantum ad

stolidè (λίαν ἀπλῶς) vel crassâ quâdam ingenii simplicitate dictum id esse addit; quasi faber de manu artefactâ sive ligneâ loqueretur, et ejus formam naturali dumtaxat ligni dispositioni non etiam ictui suo vel suæ arti tribueret.

Dieu « n'a pas souci des bœufs ; » mais qui dira que le grand Apôtre les met, comme le rabbin Moïse, hors des voies de la providence?

ARTICLE III.

La providence de Dieu s'exerce-t-elle immédiatement sur tout?

Il paroît que la providence de Dieu ne s'exerce pas immédiatement sur tout. 1° Il faut accorder à Dieu tout ce que la dignité réclame. Or il est de la dignité d'un roi de gouverner ses sujets par des ministres. Donc Dieu ne gouverne pas immédiatement tous les êtres.

2° L'objet de la providence, c'est d'ordonner les choses à leur fin. Or qu'est-ce que la fin d'une chose, sinon son bien et sa perfection? Mais, d'un autre côté, toute cause doit produire le bien, et partant accomplir une loi de la providence. Donc, si la providence s'exerce immédiatement sur tout, les causes secondes n'ont plus de raison d'être et s'évanouissent sans retour.

3° L'évêque d'Hippone écrit, *Enchir.*, XVII : « Il vaut mieux ne pas savoir les choses basses et viles que de les savoir, » et le Philosophe dit aussi la même chose. Or nous devons attribuer à Dieu tout ce qu'il y a de mieux : donc la providence de Dieu ne s'exerce pas immédiatement sur les choses viles et de peu d'importance.

Mais nous lisons dans *Job*, XXXIV, 13 : « Quel autre que lui Dieu a-t-il chargé de veiller sur la terre? Qui a-t-il établi pour gouverner le monde qu'il a créé? » Sur quoi saint Grégoire dit, *Moral.* XXIV, 11 « Celui-là gouverne le monde par lui-même, qu'il l'a créé par lui-même. »

---

hoc, curam Dei Apostolus à bobus removet, non tamen ita quòd individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus immediatè omnibus provideat.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non immediatè omnibus provideat. Quicquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicujus regis pertinet quòd habeat ministros, quibus mediantibus, subditis provideat. Ergo multò magis Deus non immediatè omnibus providet.

2. Præterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare; finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum; quælibet igitur causa agens est causa effectûs providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediatè providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea, Augustinus dicit in *Ench.* (2), quòd « melius est quædam nescire quàm scire, » ut vilia. Et idem dicit Philosophus in XII, *Metaph.* : sed « omne quòd est melius, Deo est attribuendum : » ergo Deus non habet immediatè providentiam quorumdam vilium et minimorum.

Sed contra est quod dicitur *Job*, XXXIV : « Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est? » Super quo dicit Gregorius : « Mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit (3). »

(1) De his etiam infra, quæst. 103, art. 6; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 76, 77, 83, 94; et *Opusc.* 3, cap. 154; et *Opusc.* 15, cap. 14.

(2) Ut cap. 17, videre est paulò plenius; ubi *vilia* in exemplum non affert, sed *noxia vel minùs utilia*. Indefinitivè autem Philosophus XII. *Metaph.*, text. 51, sive cap. 9.

(3) Nimirum lib. 24 *Moralium*, cap. 11, vel in antiquis codicibus, cap. 26. Ubi et addit : *Nec indiget alienis adjutoriis ad regendum qui non egnit illis ad faciendum.*

(Conclusion. — La providence de Dieu s'exerce immédiatement sur tous les êtres quant à l'ordre auquel ils sont soumis, mais elle s'exerce médiatement quant à l'exécution de cet ordre.)

Il faut dire ceci : Il y a deux choses à considérer dans la providence : la connoissance de l'ordre qui met les choses en rapport avec leur fin ; puis l'exécution de cet ordre, que l'on peut appeler le gouvernement universel. Sous le premier rapport, Dieu exerce immédiatement sa providence sur le monde entier : car il connoît dans le fond de leur nature toutes les choses, jusqu'aux plus infimes ; puis il donne à toutes les causes la vertu de produire leurs effets, si bien qu'il a dans son intelligence l'idée de l'ordre qui les enchaîne. Sous le dernier rapport, au contraire, Dieu exerce sa providence médiatement ; il gouverne les êtres inférieurs à l'aide des êtres supérieurs, non par défaut de puissance, mais par excès de bonté, pour donner aux créatures la dignité de cause (1).

Ainsi disparoît le système de Platon. Ce philosophe admettoit, comme nous l'apprend saint Grégoire de Nysse, trois providences ; il disoit à peu près ceci : Le Dieu suprême gouverne principalement les choses spirituelles, les genres, les espèces et les causes universelles qui existent dans

(1) Autre question : La providence obtient-elle toujours son effet ? parvient-elle toujours à sa fin ? Les uns, par exemple Cajetan, Bannès, Elvarès, Contenson, disent oui ; les autres, comme Capréolus, Nazarius, Gonzalès, disent non ; et les deux partis prétendent avoir saint Thomas chacun de son côté. Cependant le grand docteur, nous le croyons, n'est ni pour les premiers ni pour les seconds. Dans la quest. XIX, art 6 : *La volonté de Dieu s'accomplit-elle toujours ?* il pose les principes qui renferment la solution de la controverse. Raisonnons à l'égard de la Providence comme il raisonne relativement à la volonté de Dieu.

La providence a deux fins : l'une particulière, c'est le salut de l'homme ; l'autre universelle, c'est la gloire de Dieu. Or la fin particulière ne s'impose pas à tout. Bien des choses peuvent se soustraire à son empire ; aussi la Providence voit-elle souvent l'homme s'écarter des voies qu'elle lui trace pour arriver au bonheur éternel. Mais, comme la fin universelle domine tout, rien ne peut se soustraire à ses lois ; quand une chose sort de son domaine par un côté, elle y rentre par un autre. Aussi la providence amène-t-elle toujours la gloire de Dieu : « Quand le pécheur se soustrait aux bienfaits de sa miséricorde, comme saint Thomas le dit de la volonté suprême, il tombe sous le coup de sa justice. » Ainsi la providence n'obtient pas toujours sa fin particulière, mais elle obtient toujours sa fin générale.

D'autres théologiens comme Billuart, distinguent deux sortes de providence : l'une qui implique la volonté antécédente, l'autre qui renferme la volonté conséquente ; puis ils disent que la dernière seulement parvient toujours à sa fin. Cela revient à ce qu'on vient de lire.

(Conclusio. — Immediatè Deus omnibus providet quoad ordinis rationem ; quoad executionem ordinis verò per aliqua media providet.)

Respondeo dicendum, quòd ad providentiam duo pertinent : scilicet « ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis, » quæ gubernatio dicitur. Quantùm igitur ad primum horum Deus immediatè omnibus providet, quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum ; et quascunque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos : unde oportet quòd ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

Et secundùm hoc excluditur opinio Platonis (quam narrat Gregorius Nyssenus) triplicem providentiam ponentis : quarum prima est summi Dei, qui primò et principaliter providet

le monde; ensuite les dieux qui habitent l'espace, les substances immatérielles qui meuvent les corps célestes, dirigent les êtres corruptibles (1); enfin les génies, qui tiennent le milieu entre ces dieux et nous, président aux choses humaines.

Je réponds aux arguments : 1° Que le souverain ait des ministres pour exécuter ses ordres, cela convient à sa dignité; mais qu'il ignore les objets de leur administration, c'est un défaut : car la science pratique est d'autant plus parfaite, qu'elle approfondit mieux les détails de son objet.

2° La providence immédiate n'exclut point les causes secondes; au contraire, elle les a chargées, comme nous l'avons vu précédemment, d'exécuter l'ordre qu'elle a établi.

3° Il vaut mieux pour nous ignorer que de connoître les choses viles et mauvaises : car elles peuvent détourner notre esprit de la considération des vérités utiles, parce que nous ne pouvons nous occuper de plusieurs objets en même temps, et puis la pensée du mal pervertit quelquefois la volonté. Mais ces deux inconvénients n'existent pas pour Dieu, qui connoît tout par un seul regard de son intelligence et dont la volonté ne peut se détourner du bien.

(1) Corrompre (de *cum* avec, et de *rumpere* briser) signifie proprement dissoudre les liens qui rattachent les parties des corps, détruire la force de cohésion qui unit leurs éléments. Et comme les corps laissent échapper dans leur décomposition des miasmes méphitiques, des gaz azotiques, ammoniacaux, sulfhydriques, corruption implique dans un sens secondaire l'idée de puanteur, d'infection. Mais, nous le répétons, la signification propre de corrompre, c'est dissoudre. Les êtres corruptibles sont donc les êtres qui périssent par la dissolution de leurs parties.

---

rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales : secunda verò providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium ; et hanc attribuit diis qui circumeunt cœlos, id est substantiis separatis, quæ movent corpora cœlestia circulariter: tertià verò providentia est rerum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos platonici ponebant medios inter nos et Deos, ut narrat Augustinus XI, *de Civit. Dei* (cap. 1 et 2).

Ad primum ergo dicendum quòd habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis; sed quòd non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt est ex defectu ipsius: omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quantò magis particularia considerat in quibus est actus.

Ad secundum dicendum, quòd per hoc quòd Deus habet immediatè providentiam de rebus omnibus non excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices hujus ordinis, ut ex supra dictis patet (qu. 19, art. 5 et 8).

Ad tertium dicendum, quòd nobis melius est non cognoscere mala et vilia, in quantum per ea impedimur à consideratione aliquorum meliorum (1), quia non possumus simul multa intelligere et in quantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum : sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest.

(1) Sicut libro 2 *Topicorum*, cap. 4, habet expressè Philosophus, ex quo jam supra qu. 14, a t. 7, notatum est.

ARTICLE IV.

La providence rend-elle nécessaires les choses qu'elle préordonne?

Il paroît que la providence rend nécessaires les choses qu'elle préordonne. 1° L'effet qui a une cause préexistante et qui en dérive toujours est nécessaire, comme le prouve le Philosophe. Or, d'une part, la providence est une cause préexistante, puisqu'elle est éternelle ; d'une autre part, elle produit toujours son effet, puisqu'elle ne peut être trompée dans ses desseins. Donc la providence rend nécessaire les choses qu'elle préordonne.

2° L'ordonnateur fait tous ses efforts pour affermir son ouvrage, de peur qu'il ne cesse d'exister. Or Dieu est tout-puissant : donc il affermit ses ouvrages à tel point qu'ils ne peuvent pas ne pas être, qu'ils sont nécessaires.

3° Boëce dit, *De Consol.*, IV, 6 : « La fatalité, dérivant des ordres immuables de la providence enchaîne dans une indissoluble connexion de causes les actes et les destinées des hommes. « Donc la providence courbe tout sous le poids de la nécessité.

Mais l'Aréopagite dit, *De div. Nom.*, IV : « La corruption dans la nature n'est pas l'œuvre de la providence (1) ; » elle prend sa source dans la contingence de certaines choses. Donc la providence n'entraîne pas la nécessité de toutes les choses qu'elle gouverne.

(1) Le mot *corruption* veut dire ici, comme nous l'avons expliqué dans l'article précédent, la destruction des corps par la dissolution de leurs parties.

ARTICULUS IV.

Utrùm providentia rebus provisis necessitatem imponat.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd divina providentia necessitatem rebus provisis imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ jam est vera, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in sexto *Metaph.* text. 7. Sed providentia Dei causa est æterna, præexistens, et ad eam sequitur effectus ex necessitate, non enim potest fieri providentia frustra. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponat.

2. Præterea, unusquisque provisor stabilit opus suum, quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summè potens : ergo necessitatis firmitatem rebus à se provisis tribuit.

3. Præterea, Boëtius dicit IV, *de Cons.* 2°, quòd « fatum ab immobilibus providentiæ profluens exordiis, actis fortunisque hominum indissolubili causarum connexione constringit. »

Videtur ergo quòd providentia necessitatem rebus provisis imponat.

Sed contra est, quod dicit Dionysius IV cap. *de div. Nom.*, quod « corrumpere naturam non est divinæ providentiæ. » Hoc autem videtur propterea fieri quod sint contingentia ; non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

(1) Dictum etiam supra, qu. 19, art. 8 et art. 12 ; et *Quodl.* 10, art. 4 ; ut et I. *Sent.*, dist. 39, qu. 2, art. 2 ; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 69, 70, 71, 93 et 94 ; et *Opusc.* 3, cap. 141 et 142 ; et *Opusc.* 14, cap. 15.

(2) Vel sic tamen, Prosâ 6 : *Fati series (inquit) cœlum ac sidera movet, elementa in se invicem temperat, et alternâ commutatione transformat. Eadem (supple series) nascentia occidentiaque omnia per similes fetûm seminumque renovat progressus. Hæc actus etiam fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit ; quæ cùm ab immobilis providentiæ profluescantur exordiis, ipsas quoque immutabiles necesse est esse.*

(Conclusion. — Puisque la providence doit, pour la perfection de l'univers, produire tous les degrés de l'être, elle n'entraîne pas la nécessité de toutes les choses, mais de quelque-unes seulement, de celles qu'elle soumet à des causes nécessaires.)

Il faut dire ceci : La providence rend nécessaires certaines choses, mais non pas toutes, comme quelques-uns l'ont cru (1). La providence a pour objet, nous le savons, de coordonner les êtres à leur fin. Qu'est-ce donc que la fin des êtres? Après la bonté divine qui n'est pas dans les choses, leur principale fin, leur plus grand bien, c'est la perfection de l'univers. Or cette perfection demande que le monde renferme tous les degrés de l'être; il appartient donc à la providence de les produire tous. Aussi le suprême Ordonnateur a-t-il établi des causes nécessaires qui sortissent leurs effets nécessairement, et des causes contingentes qui les sortissent contingemment.

Je répond aux arguments : 1° Non-seulement la providence préordonne

(1) Ces quelques-uns sont, dans la pensée de notre saint auteur, des hommes qui commandoient autrefois le respect aux peuples, et dont le nom fait naître aujourd'hui le sourire de la pitié sur les lèvres de l'enfant, les astrologues. Ces libres penseurs prétendoient qu'il y a une liaison nécessaire entre le cours des astres et les actions des hommes, qu'ainsi nos destinées sont tracées sur le tableau du ciel, et que l'œil mortel peut les lire comme dans un livre ouvert.

D'où est venue cette folie? De la même cause que l'idolâtrie : « Par une vaine imagination, dit la *Sagesse*, XIII. 1, les hommes ont méconnu Dieu dans ses ouvrages, ils ont cru que les éléments, les astres qui roulent sur nos têtes, le soleil, la lune, les planètes, sont les dieux qui gouvernent le monde. » Les Chaldéens furent les plus célèbres observateurs des astres, mais aussi les plus illustres diseurs de bonne fortune dans l'antiquité. Plus tard les Arabes, sans parler des Grecs et des Romains, cueillirent de belles palmes dans ce champ de la philosophie. Julien l'Apostat se déclare fièrement, dans son livre contre les chrétiens, partisan de la science qui surprend les secrets du destin par l'exploration des régions éthérées. Sous le règne de Marie de Médicis, une femme comme il faut n'entreprenoit jamais un voyage avant d'avoir consulté un interprète de la lune et des étoiles. Louis XIII fut surnommé le Juste, parce qu'il étoit né sous le signe de la Balance. L'horoscope de Louis XIV fut tiré avec toute la gravité possible. C'est à peine si notre Europe est guérie de cette maladie; la terre classique des sages, la noble Grèce voit, dit-on, sous la protection du schisme, fleurir l'astrologie en plein dix-neuvième siècle.

Les lois de Moise, les ordonnances des empereurs chrétiens, plus encore les canons de l'Eglise, proscrivent cette superstition. Les prêtres, les évêques et les papes l'ont combattue seuls avec succès. Quant aux philosophes, ils faisoient autrefois ce qu'ils font aujourd'hui : ils accusoient le clergé d'ignorance, ils prétendoient que les plus illustres docteurs n'étoient pas au niveau de la science du siècle, ils violoient les défenses portées par les conciles et pratiquoient l'astrologie.

(Conclusio. — Cùm ad divinam providentiam propter universi perfectionem spectet quoscunque essendi gradus in ipso producere, non omnibus rebus à se provisis necessitatem imponit, sed quibusdam, quibus præparavit causas necessarias.)

Respondeo dicendum, quòd providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt. Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam (quæ est finis à rebus separatus), principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessariò evenirent, quibusdam verò causas contingentes ut evenirent contingenter secundùm conditionem proximarum causarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd effectus

les événements, mais elle détermine la manière dont ils doivent se produire à la lumière du jour : quand Dieu a décrété qu'une chose arrivera nécessairement, elle arrive nécessairement ; et quand il a voulu qu'elle se fît contingemment, elle se fait contingemment.

2° La stabilité, la permanence de l'ordre établi par la providence consiste en ce que tout arrive comme elle l'a décidé, d'une manière contingente ou nécessaire.

3° L'enchaînement indissoluble et l'immutabilité dont parle Boëce expriment la certitude et l'infaillibilité de la providence, qui voit arriver tout ce qu'elle veut et comme elle veut ; mais ces deux paroles ne proclament pas la nécessité de ses effets. La contingence et la nécessité sont des qualités inhérentes aux êtres ; elles tombent donc sous la disposition souveraine, puisque Dieu est l'Ordonnateur de tout l'être des choses.

QUESTION XXIII.

De la prédestination.

Après avoir parlé de la providence divine, nous devons traiter de la prédestination et du livre de vie.

On demande huit choses sur le premier point : 1° Les hommes sont-ils

---

divinæ providentiæ non solùm est « aliquid evenire quocunque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessariò. » Eadem evenit [illegible] et necessario, quod divina providentia [illegible] et necessariò ; [illegible] quod divinæ providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad secundum [illegible], [illegible] est immobilis et certus [illegible] providentiæ ordo, quòd ea quæ ab ipsa providentur, omnia eveniant eo modo quo ipse providet, sive necessariò, sive contingenter.

Ad tertium dicendum, quòd indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boëtius tangit, pertinet ad certitudinem providentiæ, quæ non deficit à suo effectu, neque a modo eveniendi quem providit ; non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quòd *necessarium* et *contingens* propriè consequuntur eos in quantum hujusmodi (1) ; unde modus contingentiæ et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

QUÆSTIO XXIII.

De prædestinatione, in octo articulos divisa.

Post considerationem divinæ providentiæ agendum est de prædestinatione, et de libro vitæ.

Et circa prædestinationem quæruntur octo : 1° Utrùm Deo conveniat prædestinatio. 2° Quid

(1) Hoc est, non licet ut effectus providentiæ propterea necessarios dici debeat secundùm se, sed ex conditione solùm vel hypothesi necessariò eveniat. Unde ibidem Boetius præmittit in hunc sensum quòd *generalitas rerum simplex et immobilis forma providentia est, mobilis autem rerum et ordo temporalis fatum est.* Ex quo concludit quod *omnia quæ fato subsunt, providentiæ quoque subjecta sunt, cui ipsam etiam subjacet fatum, quædam vero quæ sub providentia locata sunt, fati seriem superant.* Sed plura inferius quæst. 116, ubi de fato ex professo.

prédestinés de Dieu? 2° La prédestination met-elle quelque chose dans le prédestiné? 3° Dieu réprouve-t-il quelques-uns d'entre les hommes? 4° Les prédestinés sont-ils élus de Dieu? 5° La prescience des mérites est-elle la cause de la prédestination? 6° La prédestination est-elle certaine dans son effet? 7° Le nombre des prédestinés est-il certain? 8° Enfin les prières des saints peuvent-elle contribuer à l'effet de la prédestination (1)?

ARTICLE I.

Les hommes sont-ils prédestinés de Dieu?

Il paroît que les hommes ne sont pas prédestinés de Dieu. 1° Saint Jean Damascène dit, *De orth. fid*, II, 30 : « Dieu prévoit toutes les choses, mais il ne les prédétermine pas toutes : ainsi il prévoit celles qui sont en notre pouvoir, mais il ne les prédétermine pas » Or le mérite et le démérite sont en notre pouvoir, puisque le libre arbitre nous constitue maîtres de nos actions. Donc Dieu ne prédétermine pas le mérite et le démérite, qui sont la cause de notre sort éternel; donc il ne prédestine pas l'homme.

2° La prédestination, si elle existoit, devroit, comme la providence, embrasser toutes les créatures. Or toutes les créatures ne sont pas prédestinées de Dieu : donc l'homme ne l'est pas non plus.

3° Les anges sont capables, ainsi que l'homme, de la béatitude. Or les

(1) Inutile de faire ressortir l'importance capitale de ces graves questions. Il s'agit là du gouvernement des âmes par l'auteur du salut, de la conduite des créatures raisonnables à leur fin dernière, des rapports de l'activité divine et de l'activité humaine, de l'accord de la grâce et de la liberté : profonds problèmes que la philosophie débat depuis six mille ans ; dogmes féconds en conséquences, qui forment comme le centre du christianisme. D'ailleurs l'impiété, secondée par sa sœur l'hérésie, a déployé ses sophismes les plus précieux sur ce terrain ; elle s'est servi du mot *prédestination* comme d'un bélier, pour ébranler tout ensemble la foi et la morale. Il importe infiniment de dégager la vérité catholique d'erreurs si funestes, et d'approfondir une question qui domine un si vaste domaine.

---

sit prædestinatio, et utrùm ponat aliquid in prædestinato. 3° Utrùm Deo competat reprobatio aliquorum hominum. 4° De comparatione prædestinationis ad electionem, utrùm scilicet prædestinati eligantur. 5° Utrùm merita sint causa vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis. 6° De certitudine prædestinationis, utrùm scilicet prædestinati infallibiliter salventur. 7° Utrùm numerus prædestinatorum sit certus. 8° Utrùm prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.

ARTICULUS I.

Utrùm homines prædestinentur à Deo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homines non prædestinentur à Deo. Dicit enim Damascenus in II lib., cap. 30: «Oportet cognoscere quòd omnia quidem præcognoscit Deus, non autem omnia prædeterminat: præcognoscit enim ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea.» Sed merita et demerita humana sunt in nobis, in quantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad meritum vel demeritum, non prædestinantur à Deo, et sic hominum prædestinatio tollitur.

2. Præterea, omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut suprà dictum est. Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari à Deo : ergo nec homines.

3. Præterea, angeli sunt capaces beatitudi-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 40, quæst. 2, art. unico; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. ult.

anges ne sont pas prédestinés; car, d'une part, ils n'ont jamais éprouvé la misère, l'infortune; d'une autre part, la prédestination n'est autre chose, selon saint Augustin, que le projet d'exercer la miséricorde, qui a pour but de soulager le malheur. Donc les hommes ne sont pas prédestinés.

4° L'Esprit-Saint révèle à l'homme les bienfaits que Dieu lui accorde; car l'Apôtre écrit, *I Cor.*, II, 12 : « Pour nous, nous n'avons pas reçu l'esprit de ce monde, mais l'Esprit qui est de Dieu, afin que nous connoissions les dons que Dieu nous a faits. » Donc si le suprême Ordonnateur prédestinoit les hommes, il leur feroit connoître ce bienfait. Mais cela n'a pas lieu : donc, etc.

Mais nous lisons, *Rom.* VIII, 30 : « Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés. »

(Conclusion. — Dieu prédestine les hommes; car il a l'idée de la coordination de toute chose, et de la transmission des créatures raisonnables à leur fin dernière.)

Il faut dire ceci : La prédestination se trouve en Dieu. Nous avons vu deux choses dans la dernière question : Que la providence embrasse tous les êtres, et qu'elle a pour but de les coordonner à leur fin. Or les êtres ont deux fins : l'une dépasse leur proportion naturelle et leurs facultés; c'est la vie éternelle consistant dans la vision divine, que la créature ne peut atteindre par ses propres forces : l'autre ne dépasse point la mesure naturelle des êtres, et la créature peut l'atteindre par ses propres efforts.

---

nis, sicut et homines. Sed angelis non competit prædestinari, ut videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria; prædestinatio autem est *propositum miserendi*, ut dicit Augustinus (1). Ergo homines non prædestinantur.

4. Præterea, beneficia hominibus à Deo collata, per Spiritum sanctum viris sanctis revelantur; secundùm illud Apost. I *Cor.* II : « Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. » Si ergo homines prædestinantur à Deo, cùm prædestinatio sit Dei beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio : quod patet esse falsum.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.* VIII : « Quos prædestinavit, hos et vocavit. »

(Conclusio. — Prædestinantur homines à Deo, prout omnium ordinatio, utique transmissionis rationalis creaturæ in ultimum finem, in ipso præexistit.)

Respondeo dicendum, quòd Deo conveniens est homines prædestinare. Omnia enim divinæ providentiæ subjacent, ut supra ostensum est : ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est. Finis autem, ad quem res creatæ ordinantur à Deo, est duplex : unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem; et hic finis est vita æterna, quæ in divina visione consistit, quæ est supra naturam cujuslibet creaturæ, ut supra habitum est (qu. 12, art. 4). Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundùm virtutem suæ naturæ. Ad illud autem ad quod non potest ali-

(1) Sic etiam *Lexicon Theologicum* nomine Augustini vult ex libro *de Prædestinatione Sanctorum*; et ut ipse Lic ad marginem in inscribit *aucm sunt de libero* libro et cap. 10. Sed ibi tantùm prædestinatio dicitur esse *præparatio gratiæ*, non *propositum miserendi*. Ex cap. 17 hujus libri ad *mysterium prædestinationis veritatem transmissionis*, quòd misericordia Dei [illegible] secundùm gratiam. Et cap. 3, præmiserat *vocationem secundùm propositum* [illegible] pertinere; sicut et epist. 105, prædestinationem appellat *miserendam*, et Magister Sententiarum, dist. superiùs notatâ, ex ejus dictis infert; ac eo sensu intelligendum addit illud ad *Rom.* 9, vers. 10 : *Cujus vult miseretur*, licet non à prædestinationem tantùm referat, sed ad ejus effectum, lit. C, sive § IX, 3 versùs finem.

Eh bien, quand un être ne peut de lui-même, par son propre essor, atteindre le terme qui lui est prescrit, il faut qu'il y soit conduit par un autre être, comme la flèche est conduite au but par la main de l'archer. La créature raisonnable, qui est capable de la suprême béatitude, arrive donc à la vie éternelle conduite, portée, pour ainsi dire transmise par Dieu. L'idée de cette sorte de transmission se trouve dans le souverain Ordonnateur; car il renferme la connoissance, et c'est là ce que nous appelons sa providence infinie, des rapports qui unissent les êtres à leur fin. Or l'existence intelligible d'un acte dans l'esprit de son auteur, c'est comme la préexistance de la chose que cet acte doit produire; d'une autre part, *destiner* veut dire disposer, diriger, conduire, envoyer à une fin : voilà la double raison du mot *prédestination* (1). Au reste, tout le monde voit que cette opération divine est, quant à son objet, comme une partie de la providence.

Je répond aux arguments : 1° *Prédéterminer*, dans le sens que saint Jean Damascène donne à ce mot, c'est assujettir à la nécessité, soumettre

Ajoutons à cela quelques mots. *Prédestination* vient donc de *præ* et de *destinare*. *Præ*, avant, marque antériorité, soit de temps, soit de causalité ; car une chose préexiste par l'idée, comme le dit notre saint auteur, dans l'être qui doit la produire. Quant à *destinare* destiner, il a deux significations. D'abord, il veut dire, dans le sens large, se proposer, prendre la résolution de faire une chose. Ainsi nous lisons, II *Mach.*, VI, 20 : « Il résolut (*destinavit*) de ne rien faire contre la loi par amour de la vie; » et encore, II *Cor.*, IX, 7 : « Que chacun donne comme il l'a résolu (*destinavit*) dans son cœur. » Ensuite notre verbe signifie, dans un sens plus restreint, destiner, réserver, employer à une fin, envoyer à un but ; comme dans ce passage, I *Cor.*, IV, 9: « Il semble que Dieu fait de nous des apôtres destinés à la mort; » et dans celui-ci, *Eccli.*, XVII, 20 : « Il nous a réservé (*destinavit*) le sort de la vérité. »

Le composé a gardé la double signification de son principal élement. *Prédestiner* signifie, dans le sens général, prendre la résolution de faire une chose ; et c'est ainsi que l'évêque d'Hippone dit, *De Prædest.*, X : « Dieu a résolu (*prædestinavit*) dans les siècles éternels, de manifester sa justice et sa miséricorde. » Dans le sens propre, le même mot signifie réserver, appeler, conduire la créature raisonnable à sa fin. Et comme l'homme peut parvenir à deux termes opposés, plusieurs Pères de l'Eglise ont pris le terme de *prédestination*, tant pour la destination des élus à la gloire que pour celle des réprouvés à la damnation ; le concile de Valence dit lui-même, *Can.* III : « Nous professons la prédestination des justes à la vie, et la prédestination des méchants à la mort éternelle. » Ce langage a paru trop dur ; aujourd'hui l'on n'emploi plus le mot *prédestination* qu'en bonne part, pour désigner l'élection au salut, et l'on appelle *réprobation* l'acte par lequel Dieu permet que certains hommes se perdent éternellement.

Nous avons signalé, dans la question précédente, la différence et l'analogie de la vocation suprême avec d'autres opérations divines ; selon le langage si juste des docteurs, la prédestination est une partie de la Providence, la Providence une partie de la prudence, et la prudence une partie de la science.

---

quid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta à sagittante mittitur ad signum : unde, propriè loquendo, rationalis creatura quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam, quasi à Deo transmissa : cujus quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris existens, est quædam præexistentia rei fiendæ in eo : unde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, *prædestinatio nominatur* : nam destinare est mittere. Et sic patet quòd prædestinatio, quantum ad objecta, est quædam pars providentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus nominat *prædeterminationem* impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus quæ

à des lois irrésistibles, comme celles qui gouvernent le monde physique. Le saint docteur dans un autre endroit : « Dieu ne veut point le mal et ne nécessite pas la vertu. » Si donc il enseigne que cet Être infini ne *prédéterminé* ni le mérite ni le démérite, il veut dire qu'il ne les *nécessite* point. Sa doctrine n'exclut donc pas la prédestination (1).

2° Les créatures privées de raison ne sont pas capables de cette fin qui dépasse les forces de la nature humaine : elles ne peuvent donc être prédestinées dans le sens propre du mot. On appelle quelquefois *prédestination*, cela est vrai, l'acte qui assigne aux choses une fin quelconque; mais c'est un abus de langage.

3° Quoique les anges n'aient jamais éprouvé le malheur, ils peuvent être prédestinés tout aussi bien que l'homme. L'acte ne reçoit point sa dénomination, son caractère, son espèce de son sujet, mais de son effet. Quand on blanchit un objet, qu'il soit noir, jaune ou rouge, l'opération reste essentiellement l'action de blanchir. Ainsi le bonheur ou le malheur de l'être prédestiné ne change point la nature de la prédestination. D'ailleurs, nous pouvons aussi donner cette réponse, quand

(1) L'homme ne peut faire aucune bonne œuvre, aucune action méritoire, utile au salut, sans le secours de la grâce, qui éclaire l'intelligence et meut la volonté. Cette illumination surnaturelle, cette impulsion divine, voilà ce que les docteurs appellent plus ou moins justement *prédétermination* ou *promotion*.

Il y a deux sortes de prédétermination : l'une morale, qui agit sur notre partie spirituelle; l'autre physique, qui s'exerce sur notre partie corporelle. Tous les théologiens admettent la prédétermination morale; mais ils disputent sur la prédétermination physique.

Les thomistes enseignent que la cause première donne aux causes secondes toute leur efficacité, que le souverain moteur est le principe de tous nos mouvements, que Dieu conserve et vivifie notre être corporel aussi bien que notre être spirituel, qu'il exerce donc sur nos actes une influence morale et physique tout à la fois. Sans doute ce grand être est assez sage, et tout ensemble assez puissant, pour agir sur la nature humaine sans la réduire en poudre; il arrête son impulsion salutaire devant le domaine de cette noble prérogative qui nous constitue maîtres de nous-mêmes; puisqu'il nous a créés libres, il nous laisse agir librement; et son assistance miséricordieuse, loin d'entraver la volonté, lui donne la force de déployer son énergie propre.

D'autres théologiens répliquent qu'une cause placée sous l'influence d'une cause plus puissante, est un pur instrument, qu'une faculté, suivant une impulsion étrangère, ne se guide pas elle-même; que l'homme n'est pas l'auteur de ses actions, si Dieu les produit au fond de sa volonté. On voit que nos docteurs, s'agitant hors de la question, frappent l'air de coups inutiles, et se créent des monstres pour les combattre.

Quant à saint Jean Damascène, par *prédéterminer*, il entendoit, comme nous l'avons vu, soumettre à des lois nécessaires.

---

sunt prædeterminatæ ad unum; quod patet ex eo quod subdit : « Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem : » unde prædestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum, quòd creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit : unde non propriè dicuntur prædestinari, et si aliquando abusivè *prædestinatio* nominetur respectu cujuscunque alterius finis.

Ad tertium dicendum, quòd prædestinari convenit angelis, sicut et hominibus, licèt nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem à termino *à quo*, sed à termino *ad quem* : nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrùm ille qui dealbatur, fuerit niger, an pallidus, vel rubeus : et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, utrùm aliquis prædestinetur in vitam æternam à statu miseriæ, vel non : quamvis dici possit

Dieu accorde un bienfait qu'il ne doit pas, c'est un acte de miséricorde, comme nous l'avons vu.

4° Dieu a révélé à quelques saints personnages, par une faveur particulière, qu'il les avoit comptés parmi ses élus; mais cette révélation ne doit point être accordée à tous les hommes, car elle enfanteroit le désespoir dans les réprouvés et le relâchement dans les prédestinés (1).

(1) Ajoutons que saint Paul ne dit pas un mot de ce qui lui fait dire l'objection. Voici ses paroles, I *Cor.*, II et suiv. : « Qui des hommes sait ce qui est dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme, qui est en lui? Ainsi, ce qui est en Dieu, nul ne le connoît que l'Esprit de Dieu. Pour nous, nous n'avons pas reçu l'esprit de ce monde, mais l'Esprit qui est de Dieu, afin que nous connoissions les dons que Dieu nous a faits. Et nous les annonçons, non avec les doctes paroles de la sagesse humaine, mais selon la doctrine de l'Esprit, aux spirituels proposant les choses spirituelles. » S'agit-il, dans ce passage, de la prédestination? Pas le moins du monde, mais des *choses spirituelles*, de la *doctrine de l'Esprit*, des vérités révélées de Dieu. On peut d'ailleurs, comparer le texte de l'Apôtre avec celui-ci, *Jean*, XIV, 26 : « Le Paraclet, l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toute chose, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. »

Au reste, l'Ecriture sainte ne laisse aucun doute sur le point de doctrine enseigné par saint Thomas. « Nul homme ne sait, dit l'*Ecclésiaste*, IX, 1, s'il est digne d'amour ou de haine, et toutes les choses restent incertaines pour l'avenir. » — « Que celui donc, conclut saint Paul, I *Cor.*, X, 12, qui se croit ferme, prenne garde de tomber. » — « Je ne me reproche rien, poursuivoit le même Apôtre, *ibid.*, IV, 4, mais je ne suis pas pour cela justifié. »

Il y a plus : nous avons une définition formelle de l'Eglise. Le concile de Trente dit, *sess.* VI, c. 12 : « L'homme, tant qu'il vit de cette vie, ne doit pas présumer du mystère caché de la prédestination, au point d'affirmer qu'il est au nombre des élus : comme s'il étoit vrai qui l'homme, une fois justifié, ne peut plus pécher, ou que s'il pèche, il doit se promettre une conversion certaine; car on ne peut savoir, sans une révélation spéciale, ceux qui ont été élus de Dieu. » Et dans le canon 16 : « Si quelqu'un dit, sans l'avoir appris par une révélation particulière, qu'il sait, avec une certitude absolue et infaillible, qu'il aura le don de la persévérance finale, qu'il soit anathème. »

Les esprits éclairés ne pensoient point ainsi dans le seizième siècle. Les nouveaux chrétien qui vivoient à la Luther (*Lutheranisé*), comme on disoit alors proverbialement, les moines qui jetoient le froc aux orties pour prendre femme, les princes qui se faisoient papes pour piller l'Eglise, ne laissoient pas quelquefois d'avoir des remords. Les saints réformateurs de l'Evangile voulurent les guérir de ce reste de superstition romaine : ils définirent que le croyant doit être certain de son bonheur éternel, pourquoi? parce que la foi seule remet tous les péchés. « Vois, dit Luther, *De Captivit. Babyl.*, tom. II, fol. 284, vois combien est riche le chrétien : il ne pourroit se damner quand il le voudroit, pourvu qu'il ne refuse pas de croire, car l'incroyance est le seul péché qui puisse lui faire perdre le salut. Lorsque la foi retourne aux promesses de l'Evangile, ou qu'elle ne s'en est point écartée, tous les péchés sont absorbés en un instant par cette même foi ou plutôt par la véracité divine; car Dieu ne peut se renier lui-même, quand tu le confesses et t'abandonnes avec confiance en ses promesses..... » L'apôtre saxon dit dans un autre endroit, *Dips.*, tom. I, fol. 525 : « Si l'on commettoit l'adultère dans la foi, ce ne seroit point un péché. » Ainsi la foi purifie par elle-même le cœur rempli de vices, change le crime en vertu, mérite le ciel à la scélératesse, et rend impossible la damnation. Cette doctrine est fort commode, sans doute; mais comment ne voit-on pas qu'en détruisant l'enfer dans l'autre monde, on l'établit sur la terre?

quòd omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertineat; ut supra dictum est, qu. 21, art. 3.

Ad quartum dicendum, quòd etiam si aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus; quia sic illi qui non sunt prædestinati, desperarent, et securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

ARTICLE II.

La prédestination met-elle quelque chose dans le prédestiné?

Il paroît que la prédestination met quelque chose dans le prédestiné. 1° L'action implique passion dans son sujet. Donc, si la prédestination est action en Dieu, elle est passion, et partant quelque chose dans le prédestiné.

2° Commentant cette parole, *Rom.* 1, 4 : « Il a été prédestiné, » Origène dit : « La prédestination regarde la créature qui n'est pas, et la destination regarde la créature qui est ; » et saint Augustin ajoute, *De prædest. Sanctorum*, VII : « La prédestination n'est autre chose que la destination de l'être existant. » Donc la prédestination suppose l'existence de son objet : donc elle met une entité, une qualité, quelque chose dans le prédestiné.

3° La préparation met quelque chose dans l'objet préparé. Or la prédestination est, comme le dit saint Augustin, *De Bono persev.*, XIV, « la préparation des bienfaits de Dieu. » Donc la prédestination affecte intérieurement le prédestiné.

4° Rien de temporel ne doit entrer dans la définition d'une chose éternelle. Or la grâce, qui est temporelle, entre dans la définition de la prédestination, car on la définit « la préparation de la grâce dans le présent et de la gloire dans l'avenir. » Donc la prédestination n'est pas éternelle, donc elle n'est pas en Dieu, donc elle est dans le prédestiné et met quelque chose en lui.

ARTICULUS II.

Utrùm prædestinatio aliquid ponat in prædestinato.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio est actio in Deo, oportet quòd prædestinatio sit passio in prædestinatis.

2. Præterea, Origenes dicit super illud *Rom.* I : « Qui prædestinatus est, etc. (2) : » — « Prædestinatio ejus est qui non est, sed destinatio ejus est qui est. » Et Augustinus dicit in lib. *de Prædestinatione Sanctorum* : « Quid est prædestinatio, nisi destinatio alicujus existentis? » Ergo prædestinatio non est nisi alicujus existentis, et ita ponit aliquid in prædestinato.

3. Præterea, præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est « præparatio beneficiorum Dei, » ut dicit Augustinus in lib. *de Prædestinatione Sanctorum*. Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinato.

4. Præterea, temporale non ponitur in diffinitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in diffinitione prædestinationis; nam prædestinatio dicitur esse « præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. » Ergo prædestinatio non est aliquid æternum ; et ita oportet quòd non sit in Deo, sed in prædestinatis : nam quicquid est in Deo, est æternum.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 40, qu. 1, art. 1.

(2) vel super illud : *Qui factus est ei secundum carnem*, etc. Quod autem subjungitur ex Augustino *de Prædestinatione Sanctorum*, et ad marginem notabatur *de Bono perseverantiæ* cap. 14, neutrobique occurrit; sed à Deo prædestinari ea quæ ipse facturus est. Sequentes porrò appendice quòd sit præscientia vel etiam præparatio beneficiorum *Dei* ex hoc posteriori loco colliguntur, ubi et Augustinus addit quod art. 6, argum. *sed contra* refert ex Glossa S. Thomas. Refertur verò ut ex libro *de Prædestinatione Sanctorum*, quia liber *de Bono perseverantiæ* sic ei annexus est, ut ex veterum usu *Liber secundus de prædestinatione Sanctorum inscribatur.*

Mais saint Augustin dit, *De Bono persev.*, XIV : « La prédestination est la prescience des bienfaits divins. » Or la prescience n'est pas dans le connu mais dans le connoissant; donc la prédestination n'est pas non plus dans l'être prédestiné, mais dans celui qui prédestine.

(Conclusion. — Comme la providence, idée de l'ordre qui met les choses en rapport avec leur fin, n'existe pas dans les choses ordonnées, mais dans l'ordonnateur; ainsi la prédestination suppose seulement dans l'intelligence divine l'idée de l'ordre auquel sont soumis les élus.)

Il faut dire ceci : La prédestination n'est pas quelque chose dans la créature qui est prédestinée, mais Dieu qui prédestine. Nous avons vu que cette opération divine est comme une partie de la providence. Or la providence n'est pas une entité dans les choses ordonnées, mais elle est une idée dans l'intelligence de l'ordonnateur; puis son exercice, c'est-à-dire le gouvernement des choses, se trouve passivement dans les êtres gouvernés, et activement dans celui qui les gouverne. De là dérive deux conséquences : l'une, que la prédestination même est l'idée, existant dans l'intelligence divine, de l'ordre qui met certaines créatures en rapport avec le salut éternel (1); l'autre, que l'exécution de cet ordre est

(1) D'après ces paroles, la prédestination est l'idée de l'ordre qui met certaines créatures en rapport avec le salut éternel. Mais saint Thomas nous a dit, dans l'article précédent : « Quand un être ne peut de lui-même, par son propre essor, atteindre le terme qui lui est prescrit, il faut qu'il y soit conduit par un autre être... ; la créature raisonnable... arrive donc à la vie éternelle, conduite, portée, pour ainsi dire transmise par Dieu. » En conséquence, les thomistes définissent la prédestination « l'idée de la transmission qui conduit la créature raisonnable à sa fin, c'est-à-dire à la vie éternelle. » Quelques mots d'explication.

1° *L'idée.* — Comme la prédestination existe de toute éternité, elle ne peut être en Dieu qu'un décret, qu'une connoissance, qu'une idée. En conséquence, elle forme, primitivement, un acte de l'intelligence; mais elle implique, secondairement, un acte de la volonté. Saint Thomas dit, ques. VI, *De Veritate*, art. 1 : « Comme la providence est un acte de la raison concevant l'ordre de l'univers, ainsi la prédestination consiste dans un acte de l'intelligence, qui ordonne et dirige certains êtres à leur fin. » Puis le grand docteur ajoute : « Mais la direction d'un être vers une fin suppose la volonté de cette fin; car on ne s'efforce pas d'atteindre, ou de faire atteindre un but qu'on ne veut pas. La prédestination implique donc certains actes de la volonté : la dilection, qui désire le salut du prédestiné; puis l'élection, qui le sépare des autres. » — Tournely s'est inspiré de cette doctrine : « La prédestination, dit-il, ques. XXII, *de Nat, præd.*, appartient soit à l'intelligence, soit à la volonté : à l'intelligence, car c'est elle qui sait, dispose et dirige; à la volonté, car c'est à elle qu'il est réservé d'aimer, de choisir et de faire miséricorde. » L'Ecriture consacre tout cela; elle dit, d'une part, *Rom.*, VIII, 29 :

Sed contra est, quod Augustinus dicit, ut supra, quòd « prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei. » Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente : ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

(Conclusio. — Sicut providentia est ratio ordinis rerum in finem in mente provisoris existens, et non in rebus provisis; ita prædestinatio tantùm in mente divina ponit rationem ordinis electorum.)

Respondeo dicendum, quòd prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantùm. Dictum est enim quòd prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provisis, sed est quædam ratio in intellectu provisoris ut supra dictum est (qu. 22, art. 1). Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passivè quidem est in gubernatis, activè autem est in gubernante. Unde manifestum est quòd « prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente divinâ existens; » executio autem hujus ordinis est passivè quidem

passivemen dans le prédestiné et activement en Dieu. Au demeurant, cet exercice, effet de la prédestination, s'appelle *vocation* et *glorification* selon le mot de saint Paul, *Rom.*, VIII, 30 : « Ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés ; et ceux qu'il a appelés, il les a glorifiés (1). »

« Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a prédestinés; d'une autre part, *Eph.*, I : « Il nous a prédestinés..... selon le décret de sa volonté. » Enfin, saint Augustin fait la part de l'intelligence et de la volonté dans cette définition, *De præd. Sanct.*, XIV : « La prédestination est la prescience et la préparation des bienfaits par lesquels sont certainement delivrés ceux que Dieu délivre. »

2° *De la transmission.* — Puisque les êtres privés de raison ne doivent point s'élever au-dessus du monde fini, que leur fin ne sort pas de la sphère qui les renferme, ils y parviennent par leurs propres forces; mais comme les êtres doués de raison doivent atteindre l'infini, qu'ainsi leur fin dépasse leurs facultés naturelles, ils y parviennent, comme nous l'avons vu déjà, conduits par Dieu : c'est là ce qu'exprime le mot *transmission*. Le Dieu de miséricorde ouvre à tous les hommes la voie du salut : voilà l'ordre général de la providence ; il prépare à certains hommes des secours particuliers pour les soutenir dans le chemin du ciel : voilà l'ordre spécial de la prédestination. « Non-seulement Dieu, dit saint Thomas, *De Veritate*, VI, 3, distingue les élus et les réprouvés, dans sa science, par la prévision de leurs actes; mais il les sépare, dans son élection, par les grâces qu'il leur réserve. »

3° *Qui conduit.* — Dieu porte devant l'homme le flambeau de sa vérité céleste, et lui présente une main charitable pour le soutenir à travers son pèlerinage : l'homme doit recevoir le secours que Dieu lui offre dans sa miséricorde, et marcher librement dans la voie qu'il trace devant ses pas. La conduite des âmes par l'Auteur du salut n'implique donc pas la nécessité ; idée pure, simple connoissance dans Dieu, comme nous l'avons dit, « la prédestination ne met rien dans l'homme, » elle ne fait naître aucune éntité dans son être.

4° *Les créatures raisonnables.* — Puisque la prédestination trouve son terme dans le bonheur éternel, elle a pour objet toutes les créatures qui peuvent jouir de ce bonheur, c'est-à-dire toutes les créatures raisonnables. Les anges peuvent donc être prédestinés, saint Thomas nous le dira formellement, tout aussi bien que l'homme. Au contraire, les créatures privées de la raison, comme elles sont incapables de la souveraine félicité, n'entrent pas dans le domaine de la prédestination. « La providence, dit le Docteur angélique, *De Verit.*, VI, s'étend à tous les êtres, qu'ils aient ou non la raison, qu'ils soient bons ou mauvais; mais la prédestination concerne uniquement les êtres raisonnables, qui peuvent arriver à la vie éternelle. » On doit comprendre, maintenant, comment elle forme une partie de la providence.

5° *A sa fin, c'est-à-dire à la vie éternelle.* — D'après notre manière de concevoir les choses, plusieurs actes se succèdent dans la prédestination. Avant tout, Dieu, dans sa miséricorde ineffable, aime l'homme, puisqu'il lui veut le bonheur suprême; ensuite, il le tire de la masse de perdition, comme s'expriment les docteurs, et le place parmi les élus : après cela, il lui réserve les moyens qui doivent le conduire au ciel, sa fin dernière, il le prédestine ; puis il l'appelle à la foi pour dissiper les ténèbres de son intelligence ; puis il le justifie par le pardon de ses fautes et par l'infusion de la grâce dans son cœur ; puis enfin, il le glorifie en le couronnant dans le céleste royaume. Voilà donc la dilection, l'élection, la prédestination, la vocation, la justification et la glorification. Tous ces actes n'occupent pas le même rang dans le grand ouvrage de la miséricorde : la préparation des moyens de salut, la destination à la vie éternelle, c'est le fond même, pour ainsi dire l'élement essentiel de la prédestination ; puis la dilection et l'élection la précèdent comme causes, et la vocation, la justification et la glorification la suivent comme effets. Toute cette évolution d'actes ne détruit donc pas ce que nous avons dit plus haut, que la prédestination dérive primitivement de l'intelligence, et secondairement de la volonté. Mais rendons à Dieu d'immortelles actions de grâces, le premier attribut que ce tendre Père déploie pour le bonheur de ses enfants, c'est son amour éternel, immense infini, c'est la dilection.

(1) Suivant Hugues de Saint-Victor, la Glose et les anciennes bibles, saint Thomas cite ainsi

---

in prædestinatis, activè autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis *vocatio* et *magnificatio*; secundùm illud Apostoli ad *Rom.* VIII : «Quos prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et magnificavit.»

Ad primum ergo dicendum, quòd actiones

Je réponds aux arguments : 1° Les actes qui passent à une matière extérieure, comme l'action de chauffer, de couper, impliquent passion dans le sujet ; mais les actes qui restent dans l'agent, comme connoître, vouloir, n'emportent point cette sorte d'affection subjective. Or la prédestination se range dans cette dernière catégorie d'actes : elle ne met donc rien dans le prédestiné ; mais son exécution, qui passe aux choses extérieures, fait naître un effet dans la créature.

2° Le mot *destination* signifie souvent le but que l'on donne réellement à une chose, et dans ce cas, il implique l'existence de l'objet : mais il exprime aussi le but que l'on se propose seulement, la résolution que l'on forme en soi-même, comme dans ce passage de l'Ecriture, II *Mach.* VI, 20 : « Il résolut de ne rien faire contre la loi par amour de la vie. » Dans ce sens, le mot dont nous parlons ne suppose point un objet existant. D'ailleurs, comme la prédestination marque antériorité, elle peut avoir pour terme, quelque sens qu'on donne à *destination*, des choses qui ne sont pas encore.

3° Il y a deux sortes de préparation : l'une que l'on fait subir à un être passif, et celle-là est dans l'objet préparé ; l'autre que l'être actif fait en lui-même, et celle-ci est dans l'agent. Or la prédestination est une préparation de ce dernier genre ; car l'agent se prépare à une œuvre, quand il en trace le plan dans son esprit. Or Dieu a, par la prédestination, conçu de toute éternité l'ordre selon lequel certaines créatures doivent arriver au bonheur éternel.

le texte dont on vient de lire la traduction : « Quos prædestinavit, hos et vocavit ; et quos vocavit, hos et magnificavit. » Dans les bibles corrigées, *magnificavit* est remplacé par *glorificavit*, d'après le grec.

---

in exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem ; ut calefactio et secatio ; non autem actiones in agente manentes ; ut sunt *intelligere* et *velle*, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 4, et qu. 18, art. 3). Et talis actio est prædestinatio : unde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinato : sed executio ejus, quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum, quod destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicujus ad aliquem terminum ; et sic destinatio non est nisi ejus quod est : alio modo sumitur destinatio pro missione (1) quam aliquis mente concipit, secundùm quòd dicimur destinare quod mente firmiter proponimus : et hoc secundo modo dicitur, II *Machab.* VI, cap. quòd Eleazarus « destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem : » et sic destinatio potest esse ejus quod non est : tamen prædestinatio ratione antecessionis quam importat, potest esse ejus quod non est, qualitercunque ejus destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est præparatio : quædam patientis ut patiatur ; et hæc præparatio est in præparato : quædam alia est agentis ut agat ; et hæc est in agente : et talis præparatio est prædestinatio ; prout aliquod agens per intellectum, dicitur se præparare ad agendum, in quantum præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit, prædestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad quartum dicendum, quòd gratia non

(1) Annon planior sensus videri posset si *pro promissione* diceretur ? quamvis gothica manuscripta, impressa passim sic habeant : nam per promissionem interiorem sive mente conceptam propositum intelligitur juxta significationem hic subjunctam et jam antea indicatam. Sed quid ad Augustinum ? Qui potiùs vult prædestinationem ejus esse quod non est adhuc sed futurum est ; unde serm. II, de Verbis Apostoli, *Eliguntur qui non sunt*, inquit, ut infra.

4° La grâce n'entre pas comme un élément essentiel dans la définition de la prédestination ; car elle n'appartient point à la nature de cette opération divine; elle s'y rapporte comme la cause se rapporte à l'effet, l'acte à l'objet.

ARTICLE III.

Dieu réprouve-t-il quelques-uns d'entre les hommes?

Il paroît que Dieu ne réprouve aucun homme. 1° On ne réprouve pas celui qu'on aime. Or Dieu aime tous les hommes d'après cette parole de la *Sagesse*, XI, 25 : « Vous aimez tout ce qui est (1) et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait. » Donc Dieu ne réprouve aucun homme.

2° Si Dieu réprouvoit tel ou tel homme, la réprobation seroit aux réprouvés ce que la prédestination est aux élus. Or la prédestination est la cause du salut des élus; donc la réprobation seroit aussi la cause de la perte des réprouvés. Mais cette conséquence est fausse: car il est écrit, *Osée*, XIII, 9 : « Ta perte, Israël, ne vient que de toi, et tu ne peux attendre de secours que de moi seul. » Donc Dieu ne réprouve personne.

3° On ne doit pas imputer à l'homme ce qu'il ne peut éviter. Or, si l'homme est réprouvé, il ne peut éviter sa perte éternelle ; car on lit dans l'*Ecclésiastique*, VII, 14 : « Considérez les œuvres de Dieu, remarquez que nul ne peut corriger ce qu'il méprise. » Donc on ne devroit pas imputer à l'homme, s'il étoit réprouvé, sa perte éternelle. Mais on ne sauroit admettre cette conséquence; donc Dieu ne réprouve pas l'homme.

Mais il est écrit dans le prophète *Malachie*, 1, 2 et 3 : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü (2). »

(1) Même les pécheurs comme vos créatures, dans l'attente qu'ils se convertissent (Allioli).
(2) La Sagesse dit à Dieu, *Sag.*, XI, 25 : « Vous aimez tout ce qui est, et ne haïssez rien

---

ponitur in diffinitione prædestinationis, quasi aliquid existens de essentia ejus; sed in quantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, et actûs ad objectum : unde non sequitur quòd prædestinatio sit aliquid temporale.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus aliquem hominem reprobet.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit; secundum illud *Sap.* XI : « Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti. » Ergo Deus nullum hominem reprobat.

2. Præterea, si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quòd sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum; ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum; dicitur enim *Osee* XIII : « Perditio tua Israel ex te est, tantummodò ex me auxilium tuum. » Non ergo Deus aliquem reprobat.

3. Præterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat; dicitur enim *Eccli.* VII : « Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ipse despexerit. Ergo non esset hominibus imputandum quòd pereunt; hoc autem est falsum; non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed contra est, quod dicitur *Mal.* I : « Jacob dilexi, Esaü autem odio habui. »

(1) De his etiam I, *Sent* dist. 48, qu. 4, art. 1 et 2; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. ult et ad *Rom.* I, lect. 2.

(Conclusion. — Puisque la providence permet que certains hommes n'arrivent pas au salut éternel, elle les réprouve par cela même.)

Il faut dire ceci : Dieu réprouve certains hommes. La prédestination est, comme nous l'avons dit, une partie de la providence. Or la providence peut, nous l'avons également prouvé, laisser quelque défaut dans les choses qui lui sont soumises : donc elle peut permettre, dans l'ordre qui met les hommes en rapport avec la vie éternelle, que quelques-uns n'arrivent pas à cette fin, et c'est là ce qu'on appelle *réprouver*. Ainsi, comme la prédestination est une partie de la providence à l'égard de ceux qui obtiennent la vie éternelle, de même la réprobation rentre dans la providence à l'égard de ceux qui ne l'obtiennent pas. La réprobation n'est donc pas la prescience purement et simplement, mais elle y ajoute une idée, comme nous l'avons dit pour la providence : de même que la prédestination renferme la volonté de donner la grâce et le bonheur éternel, ainsi la réprobation renferme aussi la volonté de permettre que certains hommes tombent dans le péché et de les punir par la peine de la damnation (1).

de ce que vous avez fait. » Que signifie donc le texte du prophète Malachie ? Il signifie : J'ai aimé Jacob, et j'ai moins aimé Esaü. *Haïr* a souvent, dans la langue sacrée, le sens qu'exprime cette dernière expression. Ainsi le divin Maître dit, *Luc*, XIV, 26 : « Si quelqu'un vient à moi, et ne hait point son père et sa mère, sa femme et ses fils, etc. ; c'est-à-dire s'il ne m'aime pas plus que son père et sa mère, s'il ne me donne pas sur eux la préférence dans son amour » Saint Paul, *Rom.*, IX, 11-13, applique les paroles de Malachie au mystère de la prédestination et de la réprobation ; il voit dans Jacob et dans Esaü l'image des élus et celle des réprouvés.

(1) *Réprouver* signifie ne pas admettre, rejeter, comme dans ce passage, *Jér.*, IV, 30 : « Appelez-les de l'argent *réprouvé*, parce que le Seigneur les a rejetés. »

La réprobation est le contraire de la prédestination. Le Maître des Sentences la définit, l. I. dest. 40, « la prévision de l'injustice de certains hommes, et la préparation de leur damnation. » Cette prévision renferme, comme l'indiquerait à lui seul le mot *préparation*, un acte de la volonté. C'est ce que saint Thomas nous disoit tout à l'heure, et voici la définition de ses

---

(Conclusio. — Cùm ad divinam providentiam pertineat aliquos permittere à vita æternâ deficere, ad eam pertinet etiàm aliquos consequenter reprobare.)

Respondeo dicendum, quòd Deus aliquos reprobat. Dictum enim est suprà, quòd prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur, ut suprà (1) dictum est; unde cùm per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab isto fine deficere, et hoc dicitur *reprobare*. Sic igitur sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars providentiæ, respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantùm, sed aliquid addit secundùm rationem, sicut et providentia, ut etiam suprà dictum est; sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpa (2).

(1) Scilicet quæst. 22, art. 2: ad 2, ubi dicuntur propterea tales defectus ad naturæ universalis intentionem pertinere, licèt contra particularis intentionem eveniant: sicut art. 1, sequens appendix indicatur.

(2) Velut ex Augustino lib. 1, *ad Simplicianum*, quæst. 3; et lib. 1, *de Prædestinat. et gratia*, cap. 2, priùs indicabatur ad marginem; sed Augustini non est hic posterior liber. Addebatur et Fulgentius, lib. *de Duplici prædestinatione*, ubi cap. 5, 6, 7, *prædestinatio ad supplicium non ad peccatum* significatur esse reprobatio.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu aime tous les hommes et même toutes les créatures, en ce sens qu'il leur veut à toutes du bien, mais non pas tout bien. Or, quand il ne veut pas à certains hommes (1) le bien qui est la vie éternelle, on dit qu'il les hait et les réprouve.

2° La réprobation n'est pas cause de la même manière que la prédestination. En effet, la prédestination est la cause et de ce que les prédestinés attendent dans la vie future, de la gloire, et de ce qu'ils reçoivent

disciples : « La réprobation est la volonté de permettre que certains hommes tombent dans le péché, et de les punir par la damnation. »

Quelques théologiens admettent une espèce de réprobation négative, qui ne décide rien à l'égard de l'homme ni son salut, ni sa perte éternelle. Qu'est-ce que cela, sinon l'oubli dans la science infinie, l'inaction dans l'acte même, le néant dans l'être ? Réprobation négative, c'est-à-dire qui ne réprouve pas, décret qui ne décrète rien, décision qui ne décide rien : voilà certes, un singulier langage. Et quand nous passerions par-dessus tous ces non-sens, quel avantage nous en reviendroit-il ? Puisque l'homme ne peut de lui-même arriver au bonheur du ciel, ne rien décider à son égard, ne pas le prédestiner, n'est-ce pas le réprouver sans retour, à jamais ? Le Docteur angélique nous le disoit à l'instant même : La réprobation forme une partie de la providence ; donc elle est un acte positif de l'intelligence d'abord, ensuite de la volonté.

Nous apprendrons plus tard d'où vient cet acte : voyons tout de suite où il va. Pour qu'une chose puisse être attribuée comme effet à la réprobation, elle doit avoir la même origine, le même but et le même résultat que cette opération divine, c'est-à-dire elle doit venir de Dieu, concourir à la manifestation de sa justice, et produire infailliblement la damnation. Or le péché, soit originel, soit actuel, ne renferme aucune de ces conditions : d'abord il ne vient pas de Dieu, car il est contraire à ses préceptes, à sa volonté sainte, à sa nature infiniment parfaite ; ensuite il ne va pas nécessairement, sans retour, à la manifestation de sa justice, puisqu'il peut être pardonné ; enfin il ne produit pas infailliblement, pour la même raison, la perte éternelle. Le péché n'est donc pas l'effet de la réprobation. Nous levons en lui seulement de l'aveuglement de l'esprit et de l'endurcissement du cœur : ces deux suites terribles de l'impiété n'ont pas leur origine en Dieu. L'Ecriture sainte l'enseigne formellement, *Rom*, I, 21 : « Ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu, ou ne lui ont point rendu grâce ; mais ils se sont évanouis dans leurs pensées, et leur cœur égaré s'est obscurci. » — Vous me demandez quel est le cœur endurci, dit Saint Bernard, *De Consider.*, I, 2. Le cœur endurci, c'est celui qui n'est ni déchiré par le repentir, ni adouci par la piété, ni touché par les prières, ni ébranlé par les menaces, ni corrigé par la punition ; c'est celui qui est sans reconnoissance pour les bienfaits, sans déférence pour les conseils, sans pudeur pour les choses honteuses, sans humanité pour les hommes, sans amour pour la bonté souveraine, sans remords pour le passé et sans prévoyance pour l'avenir : en un mot, c'est celui qui ne respecte ni Dieu ni les hommes. »

La réprobation produit donc un seul effet, le délaissement de la grâce, comme s'exprime notre saint Auteur, l'abandon de Dieu, qui ne se retire jamais de l'homme, dit le concile de Trente, *sess.*, VI, can. 11, que lorsque l'homme s'est retiré de lui ; elle assure les droits de la majesté suprême, la sanction des préceptes divins, la punition du coupable impénitent. Dieu voulant manifester sa justice et sa miséricorde, pour faire éclater le bien, permet le mal : c'est l'ordre de la providence ; quand l'homme s'obstine dans le mal, ferme son cœur au repentir et repousse le pardon, Dieu ne remet point ses péchés, mais il les punit : c'est l'effet de la réprobation. Ainsi Dieu peut-il permettre le mal, et le punir quand il n'est pas expié : voilà la double question que soulève notre sujet. Il suffit de la poser, cette question, pour la résoudre

(1) Aux méchants, qui violent ses préceptes et repoussent sa grâce.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum, non tamen quodcunque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum, quòd aliter se habet reprobatio in causando, quàm prædestinatio. Nam prædestinatio est causa et ejus quod ex-

dans la vie présente, de la grâce : mais la réprobation n'est pas cause de ce que fait le réprouvé dans cette vie, du péché ; elle l'est seulement de l'abandon de Dieu, puis de la peine dans l'autre vie. Le péché vient donc du libre arbitre, il a sa source dans la volonté de l'homme réprouvé et délaissé de la grâce. Voilà comment se vérifie la parole du Prophète : « Ta perte, Israël, ne vient que de toi. »

3° La réprobation n'ôte rien au pouvoir qu'a le réprouvé de faire son salut. Si donc l'on dit qu'il ne peut obtenir la grâce, il faut l'entendre non d'une impossibilité absolue, mais d'une impossibilité conditionnelle ; de même qu'il s'agit d'une nécessité relative, qui ne détruit point la liberté, quand on dit que le prédestiné parvient nécessairement au salut. Si donc le réprouvé ne peut obtenir la grâce, il n'en tombe pas moins librement dans tel ou tel péché, ce qui suffit pour le rendre coupable.

ARTICLE IV.

Les prédestinés sont-ils élus de Dieu ?

Il paroît que les prédestinés ne sont pas élus de Dieu. 1° Denys le Philosophe dit, *De Div. Nom.*, IV : « Comme le soleil répand sans choix, sans élection, sa lumière sur tous les corps, de même Dieu communique sa bonté à toutes les créatures. » Or la communication de la bonté divine consiste principalement dans un double don qui appartient à la prédestination, dans le don de la grâce et de la gloire éternelle. Donc la prédestination n'implique pas l'élection.

2° L'élection suppose un objet existant. Or la prédestination n'a point

---

pectatur in futura vita à prædestinatis (scilicet gloriæ), et ejus quod percipitur in præsenti, scilicet gratiæ; reprobatio verò non est causa ejus quòd est in præsenti, scilicet culpæ, sed est causa derelictionis à Deo; est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ. Sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobatur et à gratia deseritur; et secundùm hoc verificatur dictum Prophetæ, scilicet : « Perditio tua, Israel, ex te. »

Ad tertium dicendum, quòd reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde cùm dicitur quòd reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundùm impossibilitatem conditionatam; sicut suprà dictum (1) est quòd prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionatâ, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde licèt aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur à Deo, tamen quòd in hoc peccatum vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit; unde et meritò ei imputatur in culpam.

ARTICULUS IV.

Utrùm prædestinati eligantur à Deo.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd prædestinati non eligantur à Deo. Dicit enim Dionysius, cap. IV, *De div. Nom.*, quòd « sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. » Sed bonitas divina communicatur præcipuè aliquibus secundùm participationem gratiæ et gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat : quod ad prædestinationem pertinet.

2. Præterea, electio est eorum quæ sunt

(1) Quæst., 19 art. 3. Addi etiam potest Augustinus ad articulos falso impositos, art. 13, 14, 15, ut et Anselmus de concordia prædestinationis e liberi arbitrii.

(2) De his etiam infra quæst. 24, art. 1 : ut et 1, *Sentent.*, dist. 41, art. 1 et 2; et qu. 6. *de verit.*, art. 1, *in corp.* ad 2; et ad *Rom.* IX, lect. col. 3.

un objet existant, puisqu'elle est éternelle. Donc la prédestination se fait sans élection.

3° Qui dit élection dit choix, discernement, préférence. Or l'apôtre saint Paul écrit, I *Timoth.*, II, 4 : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. » Donc Dieu prédestine les hommes sans choix, sans élection.

Mais le même Apôtre dit, *Ephés.*, I, 4 : « Il nous a élus en lui avant la constitution du monde (1). »

(Conclusion. — Tous les prédestinés sont choisis et chéris de Dieu, car la prédestination vient après l'élection et l'élection après la dilection.)

Il faut dire ceci : La prédestination suppose rationnellement l'élection et l'élection suppose la dilection : en voici la preuve. La prédestination, nous devons toujours le redire, forme une partie de la providence. Eh bien, la providence est, de même que la prudence, l'idée qui prescrit dans l'entendement d'ordonner telle ou telle chose à sa fin. Et lorsqu'on prescrit d'ordonner une chose à sa fin, on veut l'obtenir, cette fin ; d'où il suit que la prédestination de certains hommes au bonheur éternel suppose, rationnellement, que Dieu veut leur salut. Mais cette volonté renferme à son tour, dans le souverain Etre, l'élection et la dilection : je dis la dilection, car Dieu veut aux prédestinés le bien de la vie éternelle et vouloir du bien c'est aimer, comme nous l'avons vu : je dis aussi l'élection, car Dieu veut la félicité éternelle aux uns de préférence aux autres, puisqu'il ne les prédestine pas tous. Cependant, nous devons le remarquer, l'élection et la dilection ne sont pas dans l'homme ce qu'elles

(1) Nous ne résistons point au désir de citer le passage entier : « Béni soit Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ...; comme il nous a élus en lui avant la constitution du monde, afin que nous fussions saints et sans tache devant lui dans la charité : qui nous a prédestinés, pour l'adoption des enfants par Jésus-Christ en lui, selon le décret de sa volonté. » D'après ces paroles, dit saint Augustin, *De Præd. Sanct.*, XVIII, bien avant notre bonheur *avant la constitution du monde ; il nous a élus, afin que nous fussions saints ; car il nous a prédestinés pour l'adoption des enfants.* Voilà donc la dilection, l'élection et la prédestination.

Sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum quæ non sunt (1) : ergo prædestinantur aliqui absque electione.

3. Præterea, electio quamdam discretionem importat. Sed « Deus vult omnes homines salvos fieri, » ut dicitur I *Tim.* II. Ergo prædestinatio quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

Sed contra est, quod dicitur *Ephes.* I : « Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. »

(Conclusio. — Omnes à Deo prædestinati sunt electi et dilecti; cùm prædestinatio electionem, et electio dilectionem sequatur.)

Respondeo dicendum, quòd prædestinatio secundùm rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem. Cujus ratio est : quia prædestinatio ut dictum est est pars providentiæ. Providentia autem est [illegible] in mente divina existens præceptiva [illegible] aliquorum in finem, ut suprà dictum est. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis; unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam, præsupponit secundùm rationem quòd Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio : *dilectio* quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ; nam diligere est velle alicui bonum, ut suprà dictum est (qu. 20) : *electio* autem, in quantum hos homines aliis præ aliis vult, cùm quos illos reprobet, ut suprà dictum est. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo : eò quòd in

(1) Juxta ea quæ priùs art. 2, ad 2, explicata sunt, quomodo prædestinatio sit alicujus existentis et sit non existentis destinatio, etc.

sont en Dieu. Dans l'homme, l'amour ne produit pas le bien qu'il veut, mais c'est au contraire le bien existant qui produit l'amour; nous choisissons celui que nous voulons aimer, de sorte que l'élection précède en nous la dilection. L'inverse a lieu dans Dieu : son amour, en voulant du bien, produit la bonté qui lui fait préférer une créature à une autre; de manière qu'en lui la dilection précède l'élection, et l'élection la prédestination. Ainsi tous les prédestinés sont, pour le souverain Etre, un objet d'élection et de dilection.

Je réponds aux arguments : 1° Si l'on envisage la bonté divine (1) en général, Dieu la communique sans élection, car toutes les créatures y participent, comme nous l'avons vu; mais si on la considère sous un point de vue particulier, Dieu ne la communique pas sans choix, car il donne aux uns les biens qu'il refuse aux autres. Il y a donc élection dans le don de la grâce et de la gloire.

2° Lorsque la volonté de choisir est déterminée par la bonté des choses, l'élection suppose un objet existant. Mais, nous le remarquions tout à l'heure, ce n'est pas la bonté des choses qui provoque le choix de Dieu; et voilà pourquoi saint Augustin dit, *Serm.* XI : « Il choisit ceux qui ne sont pas encore, et cependant il ne se trompe pas dans son choix. »

3° Dieu veut d'une volonté antécédente, et non pas conséquente, que tous les hommes se sauvent; c'est-à-dire il le veut relativement, non pas absolument.

(1) Le lecteur l'a déjà remarqué : le mot *bonté* ne signifie pas, dans ces sortes de passages, la douceur, la clémence, la tendresse du souverain Etre, la libéralité avec laquelle il nous distribue ses faveurs, la miséricorde qui lui fait pardonner nos offenses; mais il désigne l'excellence de sa nature, ses attributs suprêmes, ses infinies perfections.

---

nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum, et ideo eligimus aliquem, quem diligamus, et sic electio dilectionem præcedit in nobis : in Deo autem est è converso; nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quòd illud bonum ab eo præ aliis habeatur; et sic patet quòd dilectio præsupponitur electioni secundùm rationem (1), et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt *electi* et *dilecti*.

Ad primum ergo dicendum, quòd si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat, in quantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate ejus, ut supra dictum est (qu. 6). Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit, quia quædam bona dat aliquibus, quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ et gloriæ attenditur electio.

Ad secundum dicendum, quòd quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum à bono in re præexistente, tunc oportet quòd electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est; et ideo sicut dicit Augustinus (2) : « Eliguntur à Deo qui non sunt, neque tamen erat qui eligit. »

Ad tertium dicendum, quòd (sicut suprà dictum est) « Deus vult omnes homines salvos fieri » antecedenter (quod non est simpliciter velle, sed secundùm quid), non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

(1) Non quod inter plures dilectos unum eligat præ alio, et sic non omnes quos diligit eligat; sicut gratia præsupponit naturam, et non omnibus habentibus naturam datur : sed quod illosmet quos eligit, priùs diligat ratione, quamvis nisi electos non diligat ad sensum hic intentum.

(2) Serm. XI. *de Verbis Apostoli*, paulo post initium, ut priùs notabatur; sive cap. 4, ut Editiones novæ distinguunt.

ARTICLE V.

La prescience des mérites est-elle la cause de la prédestination?

Il paroît que la prescience des mérites est la cause de la prédestination. 1° Saint Paul dit, *Rom.*, VIII, 29 : « Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a prédestinés. » Et saint Ambroise, commentant cette parole aux Romains, IX, [illegible] : « J'aurai pitié de qui j'ai pitié (1) » fait dire au Seigneur : « Je ferai miséricorde à celui dont je prévois la conversion sincère. » Donc la prescience des mérites est la cause de la prédestination.

2° Puisque la prédestination est, selon saint Augustin, « le propos de faire miséricorde, » elle renferme la volonté divine, qui ne peut être sans raison. Or la prédestination ne peut avoir une autre raison que la prescience des mérites. Donc cette prescience est la cause ou la raison de la prédestination.

3° Saint Paul dit, *Rom.*, XI, 14 : » Y a-t-il en Dieu de l'injustice? qu'ainsi ne soit. » Cependant il y auroit injustice en Dieu s'il préparoit un sort inégal à des êtres égaux. Or le mérite et le démérite établissent seuls l'inégalité parmi les hommes, car ils sont égaux par la nature et par le péché originel. Si donc Dieu leur prépare un sort inégal, c'est qu'il les prédestine et les répouve d'après la prescience de leur mérite et de leur démérite.

Mais nous lisons, *Tit.*, III, 5 : « Il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous avions faites, mais selon sa miséricorde. »

(1) Je ferai miséricorde à qui il me plaira de faire miséricorde, et j'aurai pitié de qui il me plaira d'avoir pitié.

ARTICULUS V.

Utrùm præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus, *Roman.* VIII : « Quos præscivit, hos et prædestinavit. » Et Glossa Ambrosii super illud *Roman.* IX : « Miserebor cui miserebor, » etc. dicit : « Misericordiam illi dabo quem præscio toto corde reversurum ad me. » Ergo videtur quòd præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea, prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest, cùm prædestinatio sit *propositum miserendi*, ut Augustinus dicit. Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum : ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

3. Præterea, « non est iniquitas apud Deum, » ut dicitur *Rom.* IX. Iniquum autem esse videtur ut æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines sunt æquales et secundùm naturam et secundùm peccatum originale; attenditur autem in eis inæqualitas secundùm merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

Sed contra est, quod dicit Apostolus ad *Tit.* III : « Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundùm suam misericordiam salvos nos fecit. » Si ut autem salvos nos fecit, ita

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 41, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. ult; et quæst. 6, de ver., art. 2; et *Joan.* XV, lect. 3, col. 3; et *ad Rom.* I, lect. 3, col. 3, et cap. VIII, lect. 3, col. 4; et cap. XI, lect. 3, col. 2 et [illegible]; et *ad Eph.* I, lect. 1, col. 3; et lect. 4, col. 2.

Or Dieu nous sauve et nous prédestine pour le même motif; donc la prescience n'est pas la cause de la prédestination.

(Conclusion. — Si l'on considère la prédestination dans Dieu, comme action, elle n'a point de cause, parce qu'elle est éternelle; mais si on la considère dans l'homme, comme effet, elle peut avoir une cause en ce sens que ses effets, tels que le mérite et la récompense, la grâce et la gloire dérivent les uns des autres; et encore l'effet total de la prédestination a pour cause la bonté divine.)

Il faut dire ceci (1) : La prédestination a la même raison que la volonté

(1) Puisque la prédestination est un acte positif, quelle en est la cause, la raison ? Voilà la question que nous abordons en ce moment.

Pour la résoudre, saint Thomas distingue entre la prédestination même et ses effets. La prédestination même est l'opération divine que nous avons définie plus haut; c'est l'idée de la transmission qui conduit les créatures raisonnables à la vie éternelle; c'est la volonté suprême qui réserve et prépare les moyens de salut; c'est le décret éternel qui met au nombre des élus. Or ce décret, cette volonté, cette idée prend son unique source dans la bonté divine l'homme ne mérite point, ne produit point, ne cause point la grâce de la prédestination. Eh ! comment la créature auroit-elle pu, dans les siècles éternels, avant son existence, mériter l'amour de Dieu, influencer sa volonté, dicter ses décrets, subjuguer sa liberté? C'est ici le point que notre saint auteur dit incontesté.

Quant aux effets de la prédestination, nous les avons déjà nommés : c'est la vocation, la justification et la glorification : « Ceux qu'il a prédestinés, dit l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 30, il les a appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés.» La vocation, grâce intérieure qui éclaire l'intelligence, comprend tous les signes extérieurs qui appellent l'homme à la foi, les grands coups de la providence, les miracles, la prédication de l'Evangile, les bons exemples. La justification consiste proprement dans la rémission des fautes et dans l'infusion de la grâce; mais elle embrasse aussi tous les secours spirituels que le Ciel nous accorde jusqu'au terme de notre carrière mortelle, voire même la persévérance finale. Enfin, la glorification est le couronnement des élus dans le royaume éternel.

Après avoir attribué à Dieu seul le décret de la prédestination, les docteurs demandent d'où viennent ces effets. La première erreur que signale notre saint auteur, en voit la cause dans les mérites d'une vie antérieure à la vie présente. La préexistence des âmes, telle que l'enseigne, ou du moins que paroît l'enseigner Origène, est un rêve de Pythagore, d'Empédocle et de Platon. « Le Seigneur Dieu, dit la *Genèse*, II, 7, forma l'homme du limon de la terre, il répandit sur son visage un souffle de vie, et l'homme eut une âme vivante. » Le concile de Latran, tenu sous Léon X, définit que cette âme est « véritablement la forme du corps, et qu'elle n'est point produite avant lui. »

Ensuite les Pélagiens disoient, et c'est la seconde erreur réfutée par saint Thomas, que l'homme peut faire le bien par ses propres forces, et qu'il mérite les effets de la prédestination. On voit que, dans ce système, Dieu n'a point de dons à répandre, mais des dettes à payer; la grâce n'est plus grâce, mais justice.

Pressée par saint Augustin, l'hérésie reconnut que l'homme est incapable de consommer le bien, mais elle continua de soutenir qu'il peut au moins le commencer, et qu'il mérite par cela même les grâces de la prédestination. Cette troisième erreur, qui fut enseignée par les semi-pélagiens, conduit aux mêmes conséquences que la précédente ; elle détruit la grâce, la rédemption, tout le christianisme.

Les théologiens catholiques enseignent que la prédestination à la grâce n'est pas méritée par

---

et prædestinavit nos salvos fieri : non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

(Conclusio. — Prædestinatio cùm sit æterna, nullam ex parte actûs prædestinantis causam habet, sed ex parte effectûs : ita enim nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam alterius (sicut est meritum et præmium, gratia et gloria). Totus tamen prædestinationis effectus nullam causam habet præter divinam bonitatem.)

Respondeo dicendum, quòd cùm prædesti-

divine, puisqu'elle la renferme, comme on l'a vu dans la discussion précédente. Or la volonté divine, et nous avons pareillement expliqué cela, peut être envisagée de deux manières : en Dieu comme action de vouloir, et sous ce point de vue elle n'a point de cause; puis dans ses effets, comme objet voulu, et sous ce rapport elle a une raison, car Dieu veut une chose pour en obtenir une autre. D'après ce principe, tous conviennent, et nul n'a la folie de le nier, que la prédestination considérée

l'homme, ils proclament qu'elle prend uniquement sa source dans la miséricorde divine; mais ils n'expliquent pas de la même manière la prédestination en général. Les molinistes et les congruistes disent: D'abord Dieu prépare à tous les hommes les mêmes moyens de salut, puis il réserve le bonheur éternel à ceux dont il prévoit qu'ils useront bien de ces moyens; le décret de la prédestination à la grâce précède donc le décret de la prédestination à la gloire et se fonde sur la prévision du bon usage de la liberté : l'homme ne mérite pas la vocation, la sanctification, les premières grâces qui lui sont données comme moyens de salut; mais il détermine, par son futur concours à ces grâces, son élection au bonheur éternel. Les thomistes et les augustiniens disent, au contraire : Avant tout Dieu réserve l'homme au bonheur éternel, puis il lui prépare en conséquence des moyens spéciaux de salut; le décret de la prédestination à la gloire précède donc le décret de la prédestination à la grâce, il ne dépend point de la prévision des mérites; l'élection divine est gratuite sous tous les rapports, aussi bien pour la glorification que pour la vocation. En un mot, dans le dernier système, le décret de la prédestination vient de Dieu seul ; il est absolu, antécédent, gratuit à tous égards. Dans le premier système, le décret de la prédestination vient partie de Dieu, partie de l'homme ; il est conditionnel et conséquent, mais toujours gratuit en ce sens qu'il ne suppose que des mérites dérivant de la grâce.

On voit que tous les docteurs posent le dogme fondamental de la prédestination, la grâce gratuite, non méritée par l'homme, pur don de la miséricorde. Leurs enseignements particuliers ne sont plus, dès lors, que des spéculations qui peuvent répandre plus ou moins de jour sur les vérités de la foi, des théories qui ont pour but de concilier les décrets suprêmes avec les idées de la raison. Lequel des deux sentiments que nous avons exposés remplit mieux ce dessein ? Nous le disons sans détour, le sentiment des thomistes nous paroît mettre dans une plus grande lumière le gouvernement des âmes ; il entoure d'un plus vif éclat la grandeur de Dieu, sa science infinie, son absolue volonté, son domaine souverain sur les créatures. La prédestination ne renferme qu'un décret. L'Etre infiniment sage va droit au but : il se propose la fin, puis il arrête les moyens : il prédestine l'homme au bonheur éternel, puis il lui prépare les grâces nécessaires pour y parvenir. Voilà comment les plus grands génies conçoivent le gouvernement de la providence : saint Augustin, saint Thomas, Bossuet; nous ajouterons saint Paul, si l'on nous permet de répéter ce texte déjà cité, *Rom.*, VIII, 30 : « Ceux que Dieu a prédestinés, il les a appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés. » Les congruistes disent le contraire ; Dieu porte deux décrets de prédestination ; il sonde pour ainsi dire le terrain, avant de s'engager définitivement dans la voie ; d'abord il décide de donner la grâce à l'homme, puis quand il s'est assuré de sa coopération, il prend la résolution de lui donner la couronne de gloire ; au lieu de regler les moyens sur la fin, il fixe la fin d'après les moyens. Et que font ici les mérites de l'homme ? Quel effet leur attribue-t-on dans les conseils éternels ? Qu'on nous dise nettement, sans distinction plus ou moins habile, s'ils sont la cause de la volonté suprême. Déjà les molinistes nous ont assuré, dans leur doctrine de la science moyenne, que Dieu voit les futurs conditionnels, non pas dans ses décrets ou dans son essence, mais dans la créature. Qu'on facilite la foi, rien de mieux ; mais qu'on n'abaisse pas la vérité divine : qu'on relève l'homme, nous le voulons ; mais qu'on ne prenne pas à Dieu ce qu'on lui donne.

Mais assez. Si nous voulions analyser tout ce qu'on a écrit sur ce sujet il nous faudroit 50 pages comme celle-ci, plus d'un in-octavo ordinaire.

---

natio includat voluntatem, ut supra dictum est (art. 4), sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem suprà (qu. 19, art. 5), quòd non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita

dans Dieu comme décret suprême, n'a pas sa cause dans les mérites de l'homme : mais on agite la question de savoir si elle ne la trouve pas dans cette source quand on l'envisage comme effet; on demande si Dieu n'a pas résolu de donner, à cause des mérites, telle et telle grâce dérivant du premier acte de la prédestination.

Quelques docteurs ont dit que ces grâces sont destinées à l'homme, en considération des mérites qu'il s'est acquis dans une vie antérieure à la vie présente. C'est là ce que soutenoit Origène; il prétendoit que les âmes humaines ont été créées dès l'origine des choses, et qu'elles obtiennent ici-bas les grâces et la condition qu'elles ont méritées avant leur union avec le corps. Saint Paul exclut cette opinion quand il dit de Jacob et d'Esaü, *Rom.*, IX, 11-13 : « Avant qu'ils fussent nés, ou qu'ils eussent fait ni aucun bien ni aucun mal..., non à cause de leurs œuvres, mais par la volonté de celui qui appelle, il lui fut dit (à Rebecca) : « L'aîné servira sous le plus jeune. »

D'autres ont pensé que les effets de la prédestination trouvent leur cause et leur origine dans les mérites que chacun acquiert non plus dans une vie antérieure à celle-ci, mais sur cette terre. D'après les pélagiens, le commencement des bonnes œuvres est dans l'homme, et leur consommation dans Dieu; et si tel et tel obtient, à l'exclusion de tel et tel autre, les grâces qui suivent l'élection d'en haut, c'est que le premier, et non pas le drenier, s'est préparé à les recevoir en commençant à faire le bien. Saint Paul s'oppose également à cette erreur; écrivant aux Corinthiens, il dit, II *Epît.*, III, 5 : « Nous ne sommes pas capables de former aucune pensée par nous-mêmes. » Or le premier principe de nos actions, c'est la pensée; donc il n'y a pas dans notre être, un principe de bien qui mérite les effets de la prédestination.

Frappés de ce raisonnement, d'autres ont dit que la prédestination prend son origine dans les mérites qui suivent son premier effet; qu'ainsi

---

nsanæ mentis, qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actûs prædestinantis; sed hoc sub quæstione vertitur, utrùm ex parte effectûs prædestinatio habeat aliquam causam; et hoc est quærere, utrùm Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua.

Fuerunt igitur quidam qui dixerunt quòd effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia vita; et hæc fuit positio Origenis qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundùm diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus, *Rom.* IX, dicens : « Cùm nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus sed ex vocante dictum est, quia major serviet minori.»

Fuerunt ergo alii qui dixerunt quòd merita præexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectûs prædestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quòd initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem à Deo; et sic, ex hoc contingit quòd alicui datur prædestinationis effectus, et non alteri, quia unus initium dedit (se præparando) et non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus, II *Cor.* III, quòd « non sumus suficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis. » Nullum autem anterius principium inveniri potest, quàm cogitatio; unde non potest dici quòd aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectûs prædestinationis.

Unde fuerunt alii, qui dixerunt quòd merita sequentia prædestinationis effectum sunt ratio

Dieu a résolu de donner la grâce et qu'il la donne à ceux dont il a prévu qu'ils en feront un bon usage, comme un général donne un cheval au soldat qu'il sait bon écuyer. Cette théorie pèche en ce qu'elle attribue, séparément à la grâce et à la liberté, des choses qui viennent tout à la fois de l'une et de l'autre. Il est clair, d'abord que ce qui provient de la grâce est un effet de la prédestination; puis que cet effet ne peut être la cause de la même prédestination, vu qu'il en dérive. Lors donc que nous voulons trouver la cause de la prédestination, il faut la chercher hors des effets de cette opération divine. Mais ce qui vient de la liberté n'est pas distinct de ce qui vient de la prédestination, pas plus que les effets de la cause seconde ne le sont des effets de la cause première; car la providence opère, comme nous l'avons vu, par le moyen des causes intermédiaires. Ainsi, les œuvres qui viennent du libre arbitre viennent aussi de la prédestination.

Voici donc ce qu'il faut dire. On peut considérer les effets de la prédestination sous deux aspects différents. D'abord en particulier. Sous ce point de vue, rien n'empêche qu'un effet de la prédestination ne soit la raison d'un autre; le dernier le sera du premier comme cause finale; le premier le sera du dernier comme cause méritoire, en préparant l'âme à recevoir une nouvelle faveur: ainsi Dieu donnera la gloire à l'homme, parce qu'il l'a méritée en coopérant à la grâce, puis il lui donnera la grâce pour qu'il mérite la gloire. On peut ensuite considérer les effets de la prédestination en général. Sous ce rapport, la prédestination ne peut avoir sa cause dans l'homme, car tout ce qui nous dispose au salut, tout ce qui nous approche de cette fin, même la préparation à la grâce, est un effet de l'élection divine; nous ne pouvons rien sans le secours d'en haut: « Convertissez-nous à vous, Seigneur, dit Jérémie, *Lament.*, V, 21, et

---

prædestinationis; ut intelligatur quòd ideo Deus dat gratiam alicui, et præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum bene usurum gratiâ, sicut si rex dat alicui militi equum quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quòd id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus; et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cùm hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima: divina enim providentia producit effectus per operationes nostras secundarias, ut supra dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione.

Dicendum est ergo quòd effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter: uno modo in particulari, et sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris, secundùm rationem causæ finalis; priorem verò posterioris, secundùm rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ; sicut si dicamus quòd Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod præordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi; et sic impossibile est quòd totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra, quia quicquid est in homine ordinans ipsum in salutem totum comprehenditur sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam; neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundùm illud *Thren.*,

nous nous convertirons. » Dans ce point de vue général, la predestination a pour cause la volonté divine, qui en dirige les effets, et dont elle procède comme de son premier principe.

Je réponds aux arguments : 1° L'usage prévu de la grâce n'est pas la cause première du don qui nous en est fait; elle n'en est que la cause finale, comme nous le disions tout à l'heure.

2° Quand on considère la prédestination en général, elle a sa cause dans la bonté divine; mais quand on l'envisage en particulier, ses effets prennent leur cause les uns dans les autres.

3° La bonté divine est aussi la raison qui motive la prédestination des uns et la réprobation des autres. Nous l'avons déjà dit plusieurs fois : Dieu a tout fait en vue de sa bonté; il a voulu la représenter dans les choses. Or la bonté divine, quoiqu'elle soit une et simple en elle-même, est nécessairement représentée dans les choses d'une manière multiple et divisée; car les êtres créés ne peuvent atteindre la simplicité suprême. Il faut donc, et cela d'ailleurs complète l'univers, que les choses aient divers degrés, que les unes soient placées pour ainsi dire au sommet, et les autres au dernier échelon de la création. C'est pour établir cette graduation des êtres, et aussi pour ne pas empêcher le bien, que Dieu a permis, comme nous l'avons vu plus haut, le mal dans le monde. Or le genre humain forme à lui seul un ordre de choses, une universalité d'êtres. Dieu donc a voulu manifester ses perfections dans les hommes, sa miséricorde dans ceux qu'il prédestine, et sa justice dans ceux qu'il réprouve. Voilà pourquoi l'Etre infiniment parfait choisit les uns et re-

---

ult (1) : « Converte nos Domine ad te, et convertemur. » Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectûs pro ratione divinam voluntatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum, quòd usus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundùm rationem causæ finalis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd prædestinatio habet rationem ex parte effectûs in communi, psam divinam bonitatem; in particulari autem, unus effectus est ratio alterius, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ex ipsâ bonitate divinâ ratio sumi potest prædestinationis aliquorum et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. Necesse est autem quòd divina bonitas (quæ in se est una et simplex) multiformiter repræsentetur in rebus, propter hoc quòd res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quòd ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum, et quædam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri ne multa bona Impediantur, ut suprà dictum est. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ, puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat (2).

(1) Seu *Lamentationum* Hieremiæ, ex græco θρῆνος, quod *Lamentationem* significat. Habetur autem ibi cap. 5, vel in *Orat.* Hieremiæ, vers. 21, clausula hæc, et in præsentem sensum à concilio Tridentino sess. 6, cap. 5, applicatur.

(2) Colligitur ex Augustino, lib. I, *ad Simplicianum*, quæst. 2, ubi præter alia multa dicit *unam quamdam esse peccati massam quæ divinæ summæque justitiæ supplicium debeat ; quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas.* Et hoc postea *inconcussa tenendum*

jette les autres : « Dieu, dit saint Paul, *Rom.*, IX, 22, 23 : Dieu, voulant manifester sa colère (sa justice par la punition du mal) et signaler sa puissance, a supporté (permis) en grande patience les vases de colère préparés pour la perdition, afin de manifester les richesses de sa gloire dans les vases de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire. » Et encore, II *Timoth.*, II, 20 : « Dans une grande maison ne sont pas seulement des vases d'or et d'argent, mais aussi de bois et d'argile ; et les uns pour l'honneur, les autres pour l'ignominie. »

Mais pourquoi Dieu a-t-il prédestiné tel et tel, et réprouvé tel et tel autre ? On n'en peut donner d'autre raison que sa volonté. Commentant cette parole de saint Jean, XII, 32 : « Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi, » l'évêque d'Hippone dit, *Tract* XXVI : « Ne cherchez point à savoir, si vous ne voulez pas vous tromper, pourquoi Dieu attire celui-ci et non pas celui-là. » Dans les choses naturelles, si l'on nous disoit : La matière a partout la même nature : pourquoi Dieu a-t-il donc donné la forme du feu à une partie de cet élément et la forme de la terre à une autre partie ? Nous répondrions tout d'abord : Pour qu'il y eût variété, diversité dans la création ; mais si, poursuivant, l'on nous demandoit encore : Pourquoi a-t-il donné telle forme à telle portion de matière et non pas à telle autre ? Nous n'aurions plus qu'une chose à répondre : Parce qu'il l'a voulu. De même l'art et les lois de la nature demandent qu'il y ait des pierres à la base comme au sommet du mur ; mais pourquoi cette pierre est-elle ici et non pas là ? n'est-ce pas aussi parce que telle a été la volonté de l'artisan ? Au surplus, quand Dieu réserve un sort inégal à des êtres égaux, il ne pèche point contre la justice, pourquoi ? Parce qu'il ne doit pas les bienfaits de la prédestination ; parce que ses dons sont purement gratuits ; et ce qu'on donne par grâce, on peut

---

Et hanc causam assignat Apostolus, *ad Rom.* IX, dicens : « Volens Deus ostendere iram (id est vindictam justitiæ) et notam facere potentiam suam, sustinuit (id est permisit) in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparavit in gloriam. » Et II *Tim.* II, dicit : « In magna domo non solùm sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia; et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam. »

Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit super Joannem, *Tract.* XXVI : « Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle diudicare; si non vis errare. » Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cùm prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis et alia sub forma terræ à Deo in principio condita, ut sic sit diversitas specierum in rebus naturalibus : sed quare hæc pars materiæ est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate; sicut ex simplici voluntate artificis dependet quòd ille lapis est in ista parte parietis et ille in alia; quamvis ratio artis habeat quòd aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra justitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur

fide, ait, *ut neque ille à quo exigit, possit rectè de ejus iniquitate conqueri ; nec ille cui donat, de suis meritis gloriari*, ut et lib. *De bono perseverantiæ*, cap. 8 : *Ex una omnes in condemnationem non injustam judicati sunt ire, sed justam. Si ergo in remittendo debito bonitas, in exigendo æquitas intelligitur, nusquam esse apud Deum iniquitas inveniatur,*

sans injustice, (pourvu qu'on ne refuse à personne ce qu'on lui doit,) le donner à qui l'on veut, comme on veut, avec plus ou moins de libéralité. C'est ce que dit le père de famille dans saint Matthieu, XX, 14 : « Prenez ce qui est à vous, et allez ;... est-ce qu'il ne m'est pas permis de faire ce que je veux ? »

ARTICLE VI.

La prédestination est-elle certaine dans son effet.

Il paroît que la prédestination n'est pas certaine dans son effet. 1° Commentant cette parole de l'*Apocalypse*, III, 11 : « Retenez ce que vous avez, afin qu'un autre ne reçoive votre couronne, » saint Augustin dit, *De correct. et gratiâ*, XIII : « Un autre ne la recevroit pas, cette couronne, si le premier ne la perdoit. » Donc on peut gagner ou perdre la couronne de gloire ; donc la prédestination n'en dispose pas irrévocablement ; donc elle n'est pas certaine dans ses décrets.

2° Si la prédestination etoit certaine, elle ne pourroit être privée de son effet. Or il est possible que le prédestiné pèche mortellement et meure dans son péché. Donc la prédestination peut être privée de son effet ; donc elle n'est pas certaine.

3° Tout ce que Dieu a pu, il le peut encore. Or Dieu pouvoit ne pas prédestiner ceux qu'il a réservés à la vie éternelle : donc il peut encore ne pas les prédestiner aujourd'hui ; donc la prédestination n'est pas certaine, irrévocable.

Mais la Glose, dans le commentaire de ces paroles, *Rom.*, VIII, 29 : « Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a prédestinés, » dit ce qui suit : « La prédestination est la prescience et la préparation des bien-

---

ex gratia : in his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus (dummodo nulli subtrahat debitum) absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamilias, *Matth.* XX : « Tolle quod tuum est, et vade : an non licet mihi quod volo facere? »

ARTICULUS VI.

Utrùm prædestinatio sit certa.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd prædestinatio non sit certa. Quia super illud *Apocal.* III, cap. : « Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam, » dicit Augustinus (lib. *De correct. et gratia*, cap. 13) : « Alius non est accepturus, nisi iste perdiderit. » Potest ergo et acquiri et perdi corona, quæ est prædestinationis effectus : non est igitur prædestinatio certa.

2. Præterea, posito possibili nullum sequitur impossibile (2). Possibile est autem aliquem prædestinatum (ut Petrum) peccare, et tunc occidi. Hoc autem posito, sequitur prædestinationis effectuum frustrari : hoc igitur non est impossibile : non ergo est prædestinatio certa.

3. Præterea, quicquid Deus potuit, potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinavit : ergo nunc potest non prædestinare : ergo prædestinatio non est certa.

Sed contra est quod super illud *Rom.* VIII : « Quos præscivit, hos et prædestinavit, etc. : » dicit Glossa : « Prædestinatio est præscientia et

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 40, qnæst. 3, art. unico ; et *Quodl.* 5, qu. 1, art. 2 ; et *Quodl.* 11, art. 3 ; et *Quodl.* 12, art. item 3 ; et qu. 6, de verit., art. 3 et 5 ; et *ad Hebr.* XII, lect. 4, col. 4.

(2) Sicut VIII, *Physicorum*, text. 36, à Philosopho usurpatur ; quod sic alii vulgò : *Nihil sequitur inconveniens.*

faits par lesquelles sont certainement délivrés ceux que Dieu délivre (1).»

(Conclusion.— La prédestination n'est pas certaine au point de courber le prédestiné sous le poids de la nécessité ; mais comme l'ordre infaillible de la providence n'exclut point les choses contingentes, de même l'ordre certain de la prédestination ne détruit point les effets du libre arbitre.)

Il faut dire ceci : La prédestination obtient son effet certainement, infailliblement, mais non pas d'une manière nécessaire, en détruisant la liberte de l'homme. Nous avons vu que la prédestination est pour ainsi dire une branche de la providence. Or toutes les choses soumises à la providence ne sont pas nécessaires ; mais beaucoup sont contingentes par les causes prochaines, que Dieu a chargées d'agir dans le domaine du libre arbitre. Cependant l'ordre de la providence est fondé sur des lois certaines, inflexibles, qui obtiennent toujours leur accomplissement. Voilà ce que nous devons dire de la prédestination : rien ne peut détourner les décrets qu'elle porte, renverser l'ordre qu'elle établit ; mais elle ne détruit pas la liberté humaine, qui en produit les effets. Qu'on se rappelle, en outre, ce que nous avons dit plus haut de la science et de la volonté divine ; ces deux attributs suprêmes, pour être infaillibles dans leurs opérations, n'entravent point le libre arbitre et n'ôtent rien aux choses de leur contingence (2).

(1) Comme on a pu le voir dans une citation précédente, ces paroles ont été empruntées à saint Augustin ; elles se trouvent *De Bono persev.*, VII, 15, et XIV, 35.

Au reste, l'Ecriture sainte établit dans mille endroits la thèse de notre saint Auteur : citons seulement deux passages. *Jean*, VI, 39 : « Ceci est la volonté du Père qui m'a envoyé : que de tout ce qu'il m'a donné, rien ne se perde, mais que je le ressuscite au dernier jour. » — *Ibid.*, X, 27, 28 : « Mes brebis écoutent ma voix ; je les connois et elles me suivent ; et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et nul ne les ravira de ma main. »

(2) D'après la doctrine catholique, Dieu donne à tous les hommes le moyen de faire leur salut. En effet, le concile de Trente dit, *Sess.* IV, c. 2 : « Dieu nous l'a offert (son Fils unique) comme propitiateur par la foi dans le sang qu'il a versé pour nos pechés, non-seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. » Au chapitre 3 : « Il est mort pour tous les hommes. » Et encore, canon 17 : « Si quelqu'un dit que la grâce de la justification n'est offerte qu'aux prédestinés au bien, et que tous les autres, quoiqu'ils soient appelés, ne la reçoivent point parce qu'ils sont prédestinés au mal par la puissance divine, qu'il soit anathème. » Or, si la grâce est donnée à tous les hommes, quelle en est la conséquence ? C'est

---

præparatio beneficiorum Dei, qua certissimè liberantur quicunque liberantur. »

(Conclusio. — Prædestinatio non ita certa est quòd prædestinatis necessitatem imponat, sed sicut stante infallibili providentiæ ordine multa contingenter eveniunt, ita certus est prædestinationis ordo, quòd juxta arbitrii libertatem prædestinationis effectus contingenter eveniunt)

Respondeo dicendum, quòd prædestinatio certissimè et infallibiliter consequitur suum effectum ; nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra quòd prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt ; sed quædam contingenter eveniunt, secundùm conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit : et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut suprà ostensum est. Sic igitur et ordo prædestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit prædestinationis effectus. Ad hoc etiam consideranda sunt quæ suprà dicta sunt de divina scientia et de divina voluntate, quæ contingentia à rebus non tollunt, licèt certissima et infallibilia sint.

Je réponds aux arguments : 1° On peut considérer sous deux aspects la couronne de justice : comme promise et réservée par Dieu, et sous ce rapport nous ne pouvons la perdre ; comme méritée par la grâce et par la liberté, et sous ce point de vue nous pouvons la perdre par le péché mortel. Or, quand l'un perd cette couronne, un autre la reçoit en ce sens qu'il est mis à sa place ; car Dieu ne laisse jamais tomber le juste sans relever un pécheur ; c'est là ce que nous voyons dans *Job*, XXXIV, 24 : « Il en abattra plusieurs, une multitude innombrable, et en élèvera d'autres sur leurs ruines. » Ainsi les hommes ont obtenu la place des anges déchus, et les Gentils celle des Juifs. On peut dire aussi que le pécheur relevé reçoit la couronne du juste tombé, dans ce sens qu'il se réjouira de ses bonnes œuvres ; car les habitants de la patrie céleste ont joie dans tout bien, qu'il ait été fait par eux-mêmes ou par les autres.

2° Que le prédestiné meure dans le péché mortel, cela se peut quand on envisage la chose en elle-même, du côté de l'homme ; mais cela n'est

qu'elle n'agit pas nécessairement, qu'elle opère le salut avec le concours de la liberté ; car, autrement, tous les hommes parviendroient au bonheur éternel.

Telle n'est pas la doctrine protestante. Luther, dans son zèle aveugle, pour exalter la miséricorde infinie, dit que le péché originel a détruit toutes les facultés spirituelles ; que Dieu meut l'homme déchu comme un pur instrument ; que la vertu justifiante opère l'œuvre du salut sans sa coopération : qu'ainsi la grâce surmonte tous les obstacles, brise toutes les résistances, agit forcément, nécessairement. Mais s'il en est ainsi, pourquoi les enfants d'Adam n'arrivent-ils pas tous au bonheur du ciel? Evidemment parce que Dieu ne donne pas la grâce à tous, parce qu'il ne désire pas le salut de tous, parce qu'il veut, enfin, la damnation d'un certain nombre. Cette conséquence, si claire et si rigoureuse dans les principes de la réforme, Luther ne la tiroit que d'une main tremblante ; mais Calvin la mit dans tout son jour : « Dieu a décrété, dit-il, *Institut.*, I. III, c. 21, n. 5, p. 337, de conduire tel et tel homme au bonheur du ciel, et de livrer tel et tel autre aux peines de l'enfer. » La plupart des églises réformées ont sanctionné cette abominable doctrine.

Le métier de réformateur, il faut le reconnoître n'est pas sans périls. L'Eglise enseignoit que les facultés spirituelles ont été, non pas détruites, mais affoiblies dans la détérioration primitive, qu'ainsi l'homme doit coopérer à son salut, et que la damnation trouve sa cause dans le mauvais usage de la liberté. Les apôtres du seizième siècle voulurent être plus dévots que l'Eglise : ils dirent que le péché originel a réduit en poudre le libre arbitre ; qu'ainsi la grace fait seul le bien dans l'homme, rend le fidèle bon, juste, saint, agréable à Dieu sans sa coopération ; mais ils furent contraints de placer la damnation dans l'Auteur du salut ; mais la logique les força de dire que le Père céleste donne l'existence au plus grand nombe de ses enfants pour les condamner aux flammes de l'enfer, dans l'unique but de les torturer éternellement au milieu des plus affreux supplices. Ainsi les réformateurs voulurent faire fleurir la piété chrétienne en changeant un mot dans le symbole catholique : ce changement leur fit vomir contre le ciel un blasphème digne de Satan.

Ad primum ergo dicendum, quòd corona dicitur esse alicujus dupliciter : uno modo ex prædestinatione divina, et sic nullus coronam suam amittit ; alio modo ex merito gratiæ (quod enim meremur quodammodo nostrum est), et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens, alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum loco ejus subrogatur ; non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat ; secundùm illud *Job*, XXXIV : « Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis. » Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, et in locum Judæorum Gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ, etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quòd de bonis quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam à se quàm ab aliis factis.

Ad secundùm dicendum, quòd licèt sit pos-

plus possible quand on concidère la chose au point de vue de la prédestination, du côté des décrets divins. L'argument ne prouve donc pas que la prédestination peut être trompée dans son effet.

3° Cette opération divine renferme la volonté. Or nous avons vu plus haut que Dieu pouvoit dans l'origine, absolument parlant, ne pas vouloir les choses créées ; mais qu'il est nécessaire hypothétiquement, à raison de son immutabilité, qu'il les veuille maintenant. Nous devons dire la même chose à l'égard de la prédestination. Dieu pouvoit, dans le point de vue absolu, prédestiner ou ne pas prédestiner tel ou tel homme ; mais il est hypothétiquement impossible, en prenant la chose dans le sens composé, que Dieu ne prédestine pas aujourd'hui celui qu'il a réservé dans les siècles éternels au bonheur des élus. On voit donc que rien ne détruit la certitude de la prédestination.

ARTICLE VII.

Le nombre des prédestinés est il certain?

Il paroît que le nombre des prédestines n'est pas certain. 1° Un nombre qui peut s'augmenter n'a pas le caractère de la certitude, n'est point fixé irrévocablement. Or le nombre des prédestinés peut s'augmenter ; car il est dit dans le *Deutéronome*, I, 11 : « Que le Seigneur ajoute à ce nombre plusieurs milliers. » Sur quoi la Glose dit : « Le nombre auquel on doit ajouter est le nombre arrêté primitivement dans l'esprit de Dieu, qui connoît ceux qui lui appartiennent. » Donc le nombre des prédestinés n'est pas certain, fixé primitivement, de toute éternité.

2° Dieu n'avoit aucune raison, dans la prédestination des hommes, de s'arrêter à tel nombre plutôt qu'à tel autre. Or Dieu ne fait rien sans raison. Donc le nombre des prédestinés n'est pas arrêté définitivement.

---

sibile eum qui est prædestinatus, mori in peccato mortali, secundùm se consideratum ; tamen hoc est impossibile, posito (prout scilicet ponitur) « eum esse prædestinatum : » unde non sequitur quòd prædestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum, quòd cùm prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut suprà dictum est quòd Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolutè ; ita dicendum est hìc de prædestinatione : unde non oportet dicere quòd Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, « in sensu composito » accipiendo (1) ; licèt absolutè considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare ; sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

ARTICULUS VII.

Utrùm numerus prædestinatorum sit certus.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur ; dicitur enim *Deut.*, I, 11 : « Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia, » *Gloss.* : « Diffinitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus. » Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quàm in alio Deus homines præordinet ad salutem. Sed nihil à Deo sine ratione disponitur : ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus à Deo.

(1) Id est, ut hæc duo stent simul : *Non est prædestinatus*, et *est prædestinatus*.
(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 40, quæst. 3, art. unico ; et quæst. 6, de verit., art. 4.

3° Les œuvres de Dieu sont plus parfaites que celles de la nature. Or quand on considère les œuvres de la nature, on voit que le bien est dans un plus grand nombre de choses que le mal. Si donc le nombre des prédestinés étoit fixé définitivement, il y auroit plus d'élus que de réprouvés. Mais cette conséquence est fausse ; car on lit dans saint *Matthieu*, VII, 13 : « La porte large et la voie spacieuse est celle qui conduit à la perdition, et nombreux sont ceux qui entrent par elle ; mais étroite est la porte et resserrée la voie qui conduit à la vie, et il en est peu qui la trouvent. » Donc le nombre des prédestinés n'est pas arrêté dans les conseils éternels,

Mais saint Augustin dit, *De correptione et gratiâ*, XIII, : « Le nombre des prédestinés est certain, car il ne peut être ni augmenté ni diminué (1).

(Conclusion. — Le nombre des prédestinés est certain, et dans sa quantité et dans son objet ; non-seulement Dieu a compté ceux qui doivent obtenir le salut, mais il les a choisis et prédestinés. Il n'en est pas ainsi du nombre des réprouvés.)

Il faut dire ceci : Le nombre des prédestinés est certain, mais de quelle manière ? Quelques-uns prétendent que ce nombre est fixé dans la quantité, mais non pas dans l'objet ; c'est-à-dire que Dieu a résolu qu'il y auroit cent ou mille élus, par exemple, mais qu'il n'a pas décrété que ces élus seroient tels ou tels, ceux-ci ou ceux-là. Ce système ne peut s'admettre : il attaque une vérité que nous avons établie dans notre dernier article, la certitude de la prédestination. Il faut donc enseigner que le nombre des prédestinés est certain non-seulement dans sa quantité, mais dans son objet : il est certain, d'abord parce que Dieu le connoît (comme le nombre des gouttes d'eau qui forment la mer) ; ensuite parce qu'il a déterminé, choisi, dans une élection spéciale, ceux qui doivent le composer.

(1) Pour prouver cette proposition, Saint Augustin cite le texte, *Apocal.*, III, 11 : « Retiens ce que tu as, afin qu'un autre ne reçoive ta couronne. » Puis il dit : « Si l'un ne peut

---

3. Præterea, operatio Dei est perfectior quàm operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur, ut in pluribus ; defectus autem et malum, ut in paucioribus. Si igitur à Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quàm damnandi. Cujus contrarium ostenditur *Matth.* septimo, ubi dicitur : « Lata et spatiosa est via quæ ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam ; angusta est porta et arcta via, quæ ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam. » Non ergo est præordinatus à Deo numerus salvandorum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia*, cap. XIII : « Certus est prædestinatorum numerus qui neque augeri potest, neque minui. »

(Conclusio. — Numerus prædestinatorum soli Deo certus est, non solùm formaliter, sed materialiter ; non solùm ut cognitus, sed ut electus et prædiffinitus : non sic autem certus est numerus reproborum.)

Respondeo dicendum, quòd numerus prædestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter ; ut putà, si diceremus certum esse quòd centum vel mille salventur, non autem quòd hi vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua jam diximus. Et ideo oportet dicere quòd numerus prædestinatorum sit certus Deo, non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solùm ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviæ et arenæ maris), sed ratione electionis et diffinitionis cujusdam.

Pour comprendre cette vérité, rappelons-nous ce que nous avons vu plus haut, que l'agent se propose toujours de faire une œuvre particulière, circonscrite, déterminée. Or celui qui veut borner son effet dans certaines limites, lui donner une certaine mesure, fixe le nombre des parties essentielles qui forment les éléments nécessaires du tout ; mais il ne fixe pas le nombre des choses accessoires qui doivent effectuer ces parties, il en suppose autant qu'il lui en faudra pour tout conduire à bonne fin : ainsi l'architecte fixe l'étendue de l'édifice qu'il va construire, arrête le nombre des appartements, détermine les dimensions des murs et du toit ; mais il ne suppute pas le nombre des pierres, il se propose d'en employer autant qu'il lui en faudra pour accomplir son projet. Voilà comment Dieu, l'artisan suprême, a construit le monde : il a fixé la mesure de l'univers, calculé les parties essentielles qui devoient renfermer son ouvrage, supputé les catégories d'êtres qui entroient dans son plan avec le caractère de la pérennité ; il a déterminé combien il devoit créer de sphères, combien de globes, d'étoiles, de systèmes planétaires, d'espèces de choses : mais il n'a point fait entrer dans l'ordre universel les individus corruptibles comme un élément principal ; il ne leur a donné qu'une mission secondaire, celle de perpétuer les espèces ; et bien qu'il sache de science infaillible combien ils forment de millions, de centaines, d'unités, il n'a point préordonné le nombre des bœufs, des moucherons, des vermisseaux : sa providence en produit autant que la

recevoir la couronne sans que l'autre la perde, c'est évidemment que le nombre des élus est fixé. »

Ad cujus evidentiam est sciendum quòd omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito apparet (qu. 7). Quicunque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus ejus, quæ per se requiruntur ad perfectionem totius ; non enim per se eligit aliquem numerum in his præ non principaliter requiruntur, sed solùm propter aliud : sed in tanto numero accipit hujusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domûs, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti ; non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis, quæ est ejus effectus. Præordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem ; quot scilicet sphæræ ; quot stellæ, quot elementa, quot species rerum : individua verò corruptibilia non ordinantur ad bonum universi, quasi principaliter, sed quasi secundariò, in quantum in eis salvatur bonum speciei ; unde licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum, vel culicum, vel aliquorum hujusmodi, est per se præordinatus à Deo (1) ; sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad

(1) Hieronymus, super *Habacuc* I : *Absurdum esse ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula quot nascantur culices, quanti pisces in aqua natent*, etc. Non quia id omnino à Deo sciri neget ; sed quod non per se, sicut quæ ad homines vel ad rationales creaturas quascunque spectant, decerni velit. Unde subjungit : *Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos injuriosi simus, eamdem rationabilium quàm irrationabilium providentiam esse dicentes. Ex quo liber ille apocryphus stultitiæ condemnandus est, in quo scriptum est quemdam angelum nomine Tyri præesse reptilibus ; et in hanc similitudinem piscibus quoque et arboribus*

conservation des espèces en réclame. Or parmi les êtres qui forment pour ainsi dire la base fondamentale du plan divin, qui concourent directement à l'ordre universel, nous devons placer en première ligne les créatures raisonnables et partant incorruptibles, avant tout celles qui doivent obtenir le salut éternel et qui touchent plus immédiatement à leur fin dernière. Le nombre des prédestinés est donc certain pour le suprême Ordonnateur ; il l'est non-seulement comme objet de sa science infinie, mais comme effet d'une disposition spéciale de sa providence. On ne doit pas dire tout à fait la même chose du nombre des reprouvés : ils semblent avoir reçu pour mission, sur cette terre, de procurer l'avantage des élus : car, *Rom.*, VIII, 28, « tout coopère au bien pour ceux qui aiment Dieu. »

Mais le nombre des prédestinés, quel est-il ? Différents théologiens donnent différentes réponses : les uns disent qu'il y aura autant d'hommes sauvés qu'il y a d'anges mauvais ; d'autres autant qu'il y a de bons anges ; d'autres encore, autant qu'il y a d'anges rebelles et d'anges fidèles, c'est-à-dire autant que Dieu en a créé. Il nous semble, à nous, plus sage de dire avec l'Église (*Collecte pour les viv. et les morts*), « que Dieu seul connoît le nombre des élus qui doivent obtenir la souveraine félicité. »

Je réponds aux arguments : 1° Le *Deutéronome* parle, dans l'endroit cité, de ceux qui doivent pratiquer la justice sur la terre. En ce sens, le nombre des justes varie, va s'augmentant et diminuant, mais ce n'est pas là le nombre des prédestinés.

2° La quantité d'une partie doit être en rapport avec le tout : ainsi Dieu a trouvé, dans l'ordre universel, une raison qui lui commandoit de créer tant d'étoiles, d'établir tant d'espèces et de prédestiner tant d'élus.

---

specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principaliùs ordinantur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ in quantum hujusmodi incorruptibiles sunt, et potissimè illæ, quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatiùs attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solùm per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis. Non sic autem omnino est de numero reproborum. qui videntur esse præordinati à Deo in bonum electorum, quibus « omnia cooperantur in bonum » (*ad Rom.* VIII).

De numero autem omnium prædestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam quòd tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt ; quidam verò, quòd tot salvabuntur quot angeli remanserunt : quidam verò, quot tot ex hominibus salvabuntur quot angeli ceciderunt et insuper tot quot fuerunt angeli creati. Sed meliùs dicitur quòd « soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus (ex Collecta pro vivis ac defunctis).

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Deuteronomii est intelligendum de illis qui sunt prænotati à Deo respectu præsentis justitiæ : horum enim numerus et augetur et minuitur, et non numerus prædestinatorum.

Ad secundum dicendum, quòd ratio quantitatis alicujus partis accipienda est ex proportione illius partis ad totum : sic enim est apud Deum ratio, quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot prædestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

et bestiis universis proprios in custodiam angelos assignatos. En quo sensu providentiam irrationalium peculiarem neget; alioqui præmittit quamvis ex aliena persona : *Dicam quidquam sine te fieri ? Hoc sentire blasphemum est ;* ut et *Matth.* VI, super illud ex vers. 26 : *Respicite volatilia cœli*, etc.

3° Le bien qui est en rapport avec l'état commun de la nature se trouve dans le plus grand nombre des choses; mais le bien qui dépasse cet état n'existe que dans le petit nombre : ainsi presque tous les hommes ont des connoissances suffisantes pour la conduite ordinaire de la vie; mais il en est peut qui aient une science profonde des choses intellectuelles. Or l'éternelle béatitude, consistant dans la vision de Dieu, dépasse l'état commun de la nature, surtout après la corruption primitive qui nous a ravi la grâce : c'est donc le petit nombre qui est sauvé. Mais plus la voie de la perdition est large, plus sont nombreux ceux qui la suivent, plus la miséricorde divine éclate dans les élus (1).

(1) L'homme peut-il connoître ici-bas le nombre des élus ? L'Ecriture sainte, la tradition la théologie devoilent-elles ce mystère ? Voilà ce que nous allons examiner rapidement.

Ceux qui enseignent le petit nombre des élus citent ce passage, *Matth.*, VII, 13 : « Entrez par la porte étroite, parce que la porte large et la voie spacieuse est celle qui conduit à la perdition, et nombreux sont ceux qui entrent par elle. Qu'étroite est la porte et resserrée la voie qui conduit à la vie, et qu'il en est peu qui la trouvent ! » Pour arriver à la patrie bienheureuse, il faut, dit l'Ecriture en mille endroits, par exemple *Ps.* XXIV, 11 — CXVIII, 1 il faut marcher dans la voie du Seigneur, dans les sentiers de l'innocence, dans le chemin de la justice. Or on entre dans cette voie par les préceptes : voilà la *porte* dont parle l'Evangile. Cette porte est étroite et resserrée, pourquoi ? Parce, dit saint Jérôme, qu'elle n'est point ouverte, comme la porte de perdition, devant les pas de tous, sur la voie du monde corrompu ; parce qu'il faut la chercher à l'écart, dans la solitude, et qu'elle ne se trouve qu par la prière et la méditation dans l'Evangile. — Dès qu'on est entré par cette porte, ajoute saint Augustin, les commandements s'emparent de l'homme et compriment étroitement ses penchants déréglés comme dans un réseau de fer; tandis que la voie spacieuse, c'est-à-dire la concupiscence laisse un libre cours aux passions. Ainsi la loi de Jésus-Christ et la loi du monde, voilà la porte étroite et la porte large. Mais de ce qu'une voie ne s'ouvre pas spacieuse devant les pas du voyageur, il ne s'ensuit pas que le petit nombre la prenne, lorsqu'elle conduit seule au but. Jesus, prêchant sur la montagne, avait sous les yeux, d'une part quelques disciples fidèles, d'une autre part la multitude sourde à sa voix; il disoit aux Juifs Combien y en a-t-il, parmi vous, qui pratiquent ma doctrine ? Il en est peu qui prennent la voie étroite.

Nous retrouvons à peu près les mêmes paroles dans saint Luc, XIII, 23-29 : « Quelqu'un lui ayant demandé : Seigneur n'y en aura-t-il que peu qui soient sauvés ? Jésus leur dit : « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite; car beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et ne le pourront pas. Quand le père de famille sera entré et qu'il aura fermé la porte, vous vous trouverez dehors et vous vous mettrez à heurter, en disant : Seigneur, ouvrez-nous ; mais il vous répondra . Je ne sais d'où vous êtes.... Alors il en viendra d'Orient et d'Occident, et de l'Aquilon et du Midi, qui s'assiéront dans le royaume de Dieu. » Le divin Maître ajoute dans le sens de ces dernières paroles, *Jean*, XII, 32 : « Lorsque j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi. » Pendant que le Sauveur annonçoit la loi sainte, les Juifs fermèrent l'oreille à sa voix ; mais lorsqu'il *eut été élevé de terre*, que *le père de famille fut entré et qu'il eut fermé la porte*, plusieurs déplorèrent en vain leur aveuglement ; voyant

---

Ad tertium dicendum, quòd bonum proportionatum communi statui naturæ accidit ut in pluribus, et deficit ut in paucioribus; sed bonum quod excedit communem statum naturæ invenitur ut in paucioribus, et deficit ut in pluribus : sicut patet quòd plures homines sunt qui habent sufficientum scientiam ad regimen vitæ suæ, pauciores autem qui hac scientia carent qui *moriones* vel *stulti* dicuntur; sed paucissimi sunt respectu aliorum qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cùm igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, et præcipuè secundùm quòd est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maximè misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturæ.

ARTICLE VIII.

Les prières des Saints peuvent-elles contribuer à l'effet de la prédestination?

Il paroît que les prières des Saints ne peuvent contribuer à l'effet de la prédestination. 1° Comme une chose temporelle ne peut empêcher une chose éternelle, de même elle ne peut y contribuer. Or la prédestination

la ruine de leur patrie, « quand leur pays eut été ravagé par les Romains, dit Bergier, plusieurs se repentirent sans doute de n'avoir pas ajouté foi aux prédications et aux leçons de Jésus-Christ; mais c'étoit trop tard, ils cherchèrent à entrer et ne le purent. » (*Traité de la vraie Religion*, tome VIII, page 286, édit. in-8°). Ainsi le Fils de Dieu caractérise nettement deux époques : celle où s'accomplit son ministère, et celle qui suivra sa mort. Or ces paroles : Peu entrent par la porte étroite, se rapportent à la première époque ; elles concernent donc les Juifs, ni plus ni moins.

On cite encore et surtout, pour amoindrir le nombre des élus, le célèbre passage, *Matth.*, XX, 16 : « Beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. » Que devons-nous entendre par ce dernier terme, *élus?* ceux que Dieu avoit appelés parmi les Juifs pour former le bercail de son Fils, ou ceux qu'il a réservés parmi les hommes pour régner avec lui dans les cieux? les chrétiens des premiers jours de l'Eglise, ou les prédestinés de tous les temps et de tous les lieux? Voilà la question Pour la résoudre, il faut voir dans quelle circonstance a été prononcée la parole qu'il s'agit d'interpréter. Comme les apôtres, après avoir dit à Jésus qu'ils avoient tout quitté pour le suivre, lui demandoient ce qu'ils recevroient pour récompense, il répondit, *Matth.*, XIX, 28 et *suiv.*, qu'au dernier jour ils seroient assis sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël. Mais d'autres disciples et d'autres élus doivent se joindre à eux : quiconque laissera sa maison, ou ses frères, ou ses sœurs à cause de Jésus, possédera la vie éternelle. Car le royaume des cieux est semblable à un père de famille qui sortit de grand matin afin de louer des ouvriers pour sa vigne. Et sortant de nouveau, il en envoya d'autres à la neuvième heure, puis d'autres vers la sixième et la onzième. Et le soir il leur fit donner à tous un denier. Et comme ceux qui étoient venus les premiers murmuroient, ils dit à l'un d'eux, *Ibid.* XX, 13 : « Mon ami, je ne vous fais pas de tort : n'êtes-vous pas convenu avec moi d'un denier?.... Ainsi les derniers seront les premiers, et les premiers les derniers ; car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. » Eh bien, quels sont ceux qui ont travaillé à la vigne du père de famille dès le matin? Ce sont les Juifs. Et quels sont ceux qui ont été appelés à la neuvième, à la onzième heure? Ce sont les Gentils. Le divin Sauveur nous le fait entendre plus clairement encore dans le passage que nous commentions avant celui-ci. Après avoir donné cet avertissement aux Juifs, *Luc*, XIII, 24 : « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite ; car beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et ne le pourront pas, » il ajoute : Lorsque le père de famille aura fermé la porte et qu'étant dehors vous commencerez à frapper, « il en viendra de l'Orient et de l'Occident, et de l'Aquilon et du Midi, et ils s'assiéront dans le royaume de Dieu. » Puis il répète ces paroles : « Ceux qui sont les derniers seront les premiers, et ceux qui sont les premiers seront les derniers. » Il est donc manifeste, nous le croyons, que les premiers devenus les derniers, ce sont les Juifs. Or c'est de ceux-là qu'il est dit : « Beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. » Nous pourrions ajouter que, dans vingt autres endroits du Nouveau Testament, élus (*electi*) désigne évidemment les fidèles, ceux qui croient en Jésus-Christ, par opposition à ceux qui restent dans l'infidélité; élection est ici la même chose que vocation à la foi : « Tous ces passages,

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm prædestinatio possit juvari precibus Sanctorum.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd prædestinatio non possit juvari precibus Sanctorum. Nullum enim æternum impeditur ab aliquo temporali, et per consequens non potest temporale juvare ad hoc quòd aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cùm igitur preces Sanctorum sint temporales, non possunt juvare ad hoc quòd aliquis præ-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 41, art. 4; et III, *Sent.*; dist. 17, art. 3, quæstiunc. 1, ad 3; et IV, *Sent.*, dist. 45, quæst. 3, art. 3 et 5; et quæst. 6, de verit., art. 6.

est éternelle, et les prières des Saints sont temporelles. Donc ces prières ne peuvent contribuer à l'effet de la prédestination.

2° Le conseil suppose le défaut de connoissance, et l'aide le défaut de

dit encore Bergier, *ubi suprâ*, se rapportent au même but, à montrer le petit nombre des Juifs dociles à Jésus-Christ, à leur prédire que les Gentils seroient moins incrédules et leur seroient préférés. La comparaison du chameau, les deux enfants du père de famille, l'héritier tué par les vignerons, le festin des noces, sont autant de paraboles qui confirment la même vérité. La conclusion est que les Gentils appelés les derniers, seront *élus* ou choisis en plus grand nombre que les Juifs appelés les premiers, puisque parmi ceux-ci il y en a très-peu qui répondent à leur vocation. » Maintenant, si l'on veut connoître le sentiment des interprètes, que l'on continue d'écouter Bergier : « Pour ne parler que des catholiques, Cajetan, Mariana, Tostat, Luc de Bruges, Maldonat, Corneille de la Pierre, Ménochius, le père de Pecquigny, admettent l'une et l'autre explication, entendent par *élus*, ou les hommes sauvés, ou les fidèles. Jansénius de Gand pense que ce dernier sens est le plus naturel; Stapleton le soutient contre Calvin; Sacy, dans ses *Commentaires*, juge que c'est le sens littéral; dom Calmet semble lui donner la préférence. Euthymius n'en donne point d'autre; il suivoit saint Jean Chrysostome. Le père Hardouin soutient que c'est le seul sens qui s'accorde avec la suite du texte; le père Berruyer exclut aussi tout autre sens; c'est pour cela qu'il a été condamné : mais la faculté de théologie n'a certainement pas voulu censurer les interprètes catholiques que nous venons de citer, et ils sont suivis par beaucoup d'autres. Quel dogme peut-on fonder sur un passage susceptible de deux sens si différents? »

Enfin, quelques théologiens ou plutôt des orateurs de la chaire chrétienne croient trouver dans quelques paraboles de l'Evangile, la condamnation du grand nombre. Cependant, pourroit-on le croire? rien n'indique, dans la sainte Ecriture, que ces paraboles concernent le nombre des élus; et si nous devions admettre les interprétations qu'on nous en donne, elles établiroient que, sur des millions d'hommes, il en est à peine un seul qui échappe à l'abîme. L'auteur que nous aimons toujours à citer, parce que son orthodoxie rigoureuse et son profond savoir sont incontestables et incontestés, Bergier dit : « Si les paraboles de l'Evangile peuvent servir de preuves, on en doit plutôt conclure le grand nombre que le petit nombre des hommes sauvés. Jésus-Christ compare la séparation des bons d'avec les méchants, au jugement dernier, à celle que l'on fait du bon grain d'avec l'ivraie (*Matth.*, XIII, 24). Or, dans un champ cultivé avec soin, l'ivraie n'a jamais été plus abondante que le bon grain. Il la compare à la séparation des mauvais poissons d'avec les bons : à quel pêcheur est-il arrivé de prendre moins de bons poissons que de mauvais? De dix vierges appelées aux noces, cinq sont admises à la compagnie de l'époux. Dans la parabole des talents, deux serviteurs sont récompensés, un seul est puni; dans celle du festin, un seul des convives est chassé. »

D'autres passages de l'Ecriture semblent, à l'encontre de ceux qu'on vient de passer en revue, étendre plutôt que limiter les effets de la miséricorde divine; nous n'en rapporterons que deux. D'abord celui que nous avons déjà lu, *Luc*, XIII, 29 : « Il en viendra de l'Orient et de l'Occident, et de l'Aquilon et du Midi, et ils s'assiéront dans le royaume de Dieu. » Ensuite le disciple à qui Dieu manifesta dans l'île de Pathmos les victoires et le triomphe du Christ, énumère le nombre des élus appartenant aux tribus d'Israël; puis il dit : « Après cela, je vis une grande troupe, que nul ne pouvoit compter, de toutes nations, et tribus et peuples et langues, debout devant le trône de l'Agneau, vêtus de robes blanches et ayant des palmes en leurs mains. » Le lecteur verra quelle conséquence on doit tirer de ces deux passages.

Voilà pour l'Ecriture sainte. Quant aux saints Pères, il sont partagés de sentiment; les uns veulent le grand nombre parmi les élus, les autres parmi les réprouvés. Ceux qui tiennent la dernière opinion font entrer dans leur énumération l'humanité tout entière; ils comptent les victimes de la perdition parmi les peuples éclairés de la lumière de l'Evangile et parmi les nations assises à l'ombre de la mort. Au reste, nous ne citerons pas les témoins de notre foi : « Pour rassembler leurs témoignages, dit toujours Bergier, il faudroit un volume entier. Les compilateurs qui vouloient le petit nombre des fidèles sauvés, ont cité soigneusement les textes qui semblent favoriser leur opinion; mais ils ont laissé de côté ceux qui y sont

---

destinetur; non ergo prædestinatio juvatur precibus Sanctorum.

2. Præterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget

force. Or ces deux défauts ne sont pas dans l'auteur de la prédestination; d'où l'Apôtre dit, *Rom.*, XI, 34 : « Qui a aidé l'Esprit du Seigneur, ou

contraires. (*De paucitate Fidel. salvand.*, etc.) Quelquefois, par les *élus*, les Pères entendent les fidèles; d'autres fois ils entendent, non simplement les hommes sauvés, mais ceux qui le sont en vertu de leur innocence, d'une vie sainte et sans tache. Ces derniers, sans doute, sont en très-petit nombre ; mais cela ne conclut rien contre le salut de ceux qui sont moins parfaits. Lorsque Pélage osa décider qu'au jugement de Dieu tous les pécheurs seront condamnés au feu éternel, saint Jérôme et saint Augustin s'élevèrent hautement contre cette témérité. (Saint Jérôme, Dial. 1, *contra Pelag.*, c. 9 ; saint Augustin, *L. de Gestis Pelagii*, c. 3, n. 9.)

Enfin les théologiens ne sont pas non plus d'accord sur la question dont il s'agit. La plupart, surtout depuis deux siècles, soutiennent le sentiment que nous avons vu tout à l'heure enseigné par plusieurs saints Pères ; s'appuyant sur la parole qu'il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus, ils disent que dans le genre humain tout entier, parmi les infidèles, les hérétiques et les catholiques, le souverain Juge trouve plus de méchants à punir que de justes à récompenser. C'est ici le sentiment de notre saint auteur ; mais nous sera-t-il permis d'exprimer toute notre pensée ? le raisonnement sur lequel il se fonde ne nous paroît pas sans réplique. « Le bien qui dépasse l'état commun de la nature.... ne se trouve pas dans le plus grand nombre des choses ! » Cela ne veut-il pas dire tout simplement que ce qui n'est pas commun n'est pas commun ? Si le raisonnement conserve ici ses droits, ne seroit-il pas plus logique de dire : Il est de la sagesse de l'agent d'obtenir son effet dans le plus grand nombre de cas possible ; or le Fils de Dieu est descendu sur la terre pour conduire les hommes au bonheur éternel ; donc c'est le grand nombre qui est sauvé, du moins dans le divin bercail que paît le bon Pasteur.

D'autres théologiens disent qu'il y a parmi les catholiques autant d'élus que de réprouvés; pourquoi ? Parce que l'Evangile parle de cinq vierges sages et de cinq vierges folles. On voit que cette preuve ne prouve rien. Passons.

Reste le troisième sentiment, que Sylvestre expose ainsi, *Rosa aurea*, tract. II, domin. Septuag. : « Dieu seul connoît les mystères de la prédestination ; mais on peut affirmer avec probabilité que la plus grande partie des catholiques qui vivent dans l'obéissance à l'Eglise romaine, sont sauvés. » L'ange exterminateur se charge, hélas ! de nous fournir sous un point de vue, la preuve mathématique de ce sentiment ; la science moderne nous dit : Le tiers des enfants meurt entre la première et la septième année de la naissance, plus de la moitié entre la première et la quatorzième année. Mais c'est parmi les adultes que Suarès, Serre, Bergier, les plus saints religieux, les prêtres les plus sévères pour eux-mêmes trouvent le grand nombre des élus. La femme, qui joint au mérite d'une incessante subjection le double don de la foi et de la charité, a deux portes larges et spacieuses pour échapper au monde : la maternité et la virginité. Qui pourroit condamner sa mère ? Qui dévouera aux flammes vengeresses ces anges tutélaires de l'enfance et de la vieillesse, de la misère et de la maladie ? Et le pauvre qui forme plus des quatre-vingt-dix-neuf centièmes du genre humain ; le pauvre qui mange son pain à la sueur de son front, qui porte assidûment sur ses épaules la croix du Sauveur ; le pauvre, ce vrai pénitent du monde, cet holocauste du travail, de la mortification, de la souffrance, que Dieu fait l'héritier du royaume, selon saint Jacques, n'aura-t-il supporté le poids accablant du jour que pour être jeté, le soir venu, pieds et poings liés dans les ténèbres extérieures, où sont les pleurs et les grincements de dents ? La mort aussi, continuent les théologiens dont nous exposons la doctrine, nous ouvre souvent les portes du ciel en nous ouvrant les portes de la tombe ; combien y a-t-il de fidèles qui, sous le coup de ses angoisses, au milieu de ses terreurs inexprimables, ne cherchent pas un asile dans le sein de la miséricorde ? « L'Eglise, dit un savant commentateur de saint Thomas, Serre, 1, p., XXIII, 7 ; l'Eglise offre à ses enfants de puissants moyens de salut ; et si les catholiques tombent souvent dans le péché, ils se relèvent souvent ; il en est peu qui, du moins à l'heure suprême, ne se repentent de leurs fautes et ne reçoivent la grâce de la sanctification par les sacrements. » Un célèbre orateur, un grand écrivain nous demande : Etes-vous innocent ? êtes-vous pénitent ? — Non ; « car si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-

---

auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo prædestinanti; unde dicitur *Rom.* XI : « Quis adjuvit spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit? »

qui a été son conseiller (1)? » Donc les prières des Saints ne peuvent aider, contribuer à la prédestination.

3° Ce qui peut contribuer à une chose peut l'empêcher. Or rien ne peut empêcher l'effet de la prédestination; donc rien ne peut y contribuer non plus.

Mais la *Genèse* dit : XXV, 21 : « Isaac pria le Seigneur pour sa femme, parce qu'elle étoit stérile; et le Seigneur l'exauça, donnant à Rébecca la vertu de concevoir. » De là la naissance de Jacob, qui fut prédestiné. Or si Jacob n'étoit pas né, il n'auroit pas obtenu l'effet de la prédestination. Donc les prières des Saints peuvent contribuer à l'effet de la prédestination (2).

mêmes, et la vérité n'est point en nous (I *Jean*, I, 8) : » non encore; car les Madeleine, les saint Jean Stylite, les héros de la pénitence tels que vous les peignez, les prodiges qui étonnent de loin en loin l'humanité dans le long cours des âges ne sont ni de tous les jours ni de tous les lieux. Mais nous vous demanderons à notre tour : Chez les peuples catholiques encore dignes de ce nom, parmi les enfants dociles de l'Eglise, est-ce le grand nombre qui n'appellent pas la religion pour soutenir leurs pas sur le seuil de l'éternité? Est-ce la presque totalité qui reçoivent la dernière sentence du pardon sans implorer la miséricorde céleste, sans avoir aucune contrition de leurs fautes ni aucune étincelle d'amour de Dieu? Voilà la question.

Comme les disciples demandoient : « Seigneur, n'y en aura-t-il que peu qui soient sauvés (*Luc*, XIII, 22)? le divin Maître ne satisfit point leur curiosité; « il ne soulève nulle part le voile qui couvre l'élection divine; l'Ecriture sainte se tait, la tradition garde le silence, les saints Pères ne déposent pas d'une voix unanime et les docteurs disputent, « ici, les plus savants ne marchent qu'à tâtons, et sentent le terrain s'écrouler sous leurs pas (Billuart, l. IX, 7); » — « un esprit sobre et suffisamment instruit ne trouve point une question problématique et sur laquelle l'Eglise n'a point prononcé, telle que celle » dont il s'agit (Bergier, *ubi supra*). Qui donc pénétrera les décrets suprêmes? qui pesera les esprits? qui verra ce qui se passe au dernier moment entre la conscience et le souverain Juge? qui nous dira le nombre des élus? Et quelle nécessité de sonder ce mystère impénétrable? Point d'intérêt pour la science, point d'avantage pour la gloire divine, point d'utilité pour la piété chrétienne; mais vaine curiosité, présomption téméraire, mille écueils et mille dangers. S'il ne nous est point permis d'amoindrir les droits de la justice pour élargir la porte du ciel, il ne nous l'est pas davantage de borner l'étendue de la miséricorde pour nous faire gratuitement les pourvoyeurs de l'enfer? « Qui pourroit souffrir, disoit saint Jérôme à Pelage, *Dialog.* I, 9, que vous dictiez la sentence du juge avant le jour du jugement? »

(1) Voici comment saint Thomas cite ce texte : « Quis adjuvit Spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit? » La Vulgate dit *cognovit* au lieu de *adjuvit*; de sorte qu'il faut traduire : « Qui a connu l'Esprit, » c'est-à-dire la pensée du Seigneur? La même version, rapportant le même texte dans le prophète Isaïe, XL, 13, dit *adjuvit*, avec saint Thomas; mais le grec porte, ici comme dans l'*Epître aux Romains* : « Qui a connu? »

(2) Il n'est peut-être pas inutile de résumer en deux mots ce que nous avons vu dans cette question. Voici les principaux points de la doctrine catholique :

1° De toute éternité, avant la création du monde (*Ephés.*, I, 1-5), il y a dans Dieu un

---

Ergo prædestinatio non juvatur precibus Sanctorum.

3. **Præterea.** Ejusdem est adjuvari et impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri : ergo non potest aliquo juvari.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.* XXV, quòd « Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebeccæ. » Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset : ergo prædestinatio juvatur precibus Sanctorum (1).

(1) Sic lib. I *Dialog.*, cap. 8, Gregorius : *Quæ sancti viri orando efficiunt* (inquit), *ita prædestinat sunt, ut, precibus obtineantur : nam ipsa quoque perennis regni prædestinatio*

(CONCLUSION. — Quand l'on considère la prédestination en elle-même, elle ne peut être aidée par quoi que ce soit; mais quand on la considère dans ses effets, elle peut être aidée par les prières des Saints et par les bonnes œuvres.)

décret de prédestination, c'est-à-dire une volonté efficace de donner le royaume du ciel à ceux qui y parviennent en effet (*Rom.*, VIII, 30).

2° Ce décret, parfaitement libre, exempt de toute nécessité, dérive uniquement de la bonté suprême, la créature n'y a pas la moindre part, Dieu donne la grâce par un don gratuit, l'homme ne la mérite pas (*Ephés.*, I, 6-11).

3° La prédestination est certaine, infaillible; la science infinie répond de ses moyens, et la toute-puissance de son effet; rien ne peut en arrêter l'exécution (*Jean*, X, 27-29).

4° L'élection divine ne met pas les âmes sous le joug de la nécessité; ni l'ordre qu'elle établit, ni les moyens qu'elle emploie n'enchaînent la liberté; les élus font le bien librement: quand ils remplissent les préceptes, ils ont devant eux la vie et la mort, l'eau et le feu (*Eccli.*, XV, 14).

5° L'homme ne peut, sans une révélation spéciale, être assuré de sa prédestination, avoir la certitude que Dieu lui a destiné le bonheur éternel; les élus opèrent leur salut avec crainte et tremblement I *Cor.*, IV, 4; *Conc. Trid. sess.* VI, *c.* 9, 12, 16 et *can.*, 15; *Philipp.*, II, 12)

Voici maintenant ce que dit l'hérésie. D'après les pélagiens, la créature fait le bien par ses propres forces, et le Ciel lui réserve le bonheur éternel pour la récompenser de ses vertus; la nature, féconde en bonnes œuvres, produit des fruits de justice, et le souverain rémunérateur lui réserve la couronne immortelle; la prédestination n'a pas sa première source dans l'infinie miséricoride, elle trouve sa cause dans la sainteté de l'homme; Dieu donne ses faveurs non par don volontaire, mais par obligation; la grâce n'est pas une grâce, mais une dette rigoureuse.

Selon les protestants, tant s'en faut que la nature prévienne la grâce, qu'elle est incapable de marcher dans la voie qu'elle ouvre devant ses pas; vicié, corrompu, gangrené dans tout son être spirituel, l'enfant d'Adam ne produit, même sous l'influence de la rosée divine, que des fruits de mort; les élus, comme les réprouvés, pèchent et pèchent mortellement dans toutes leurs actions; non-seulement Dieu les prédestine par pure miséricorde, mais il les conduit au bonheur éternel sans leur coopération; l'homme est, durant le cours de son pèlerinage, courbé sous le poids du mal, enchaîné par l'invincible nécessité. Cependant, bien qu'il soit tout vice et corruption, qu'il n'y ait de saint ni dans le ciel ni sur la terre, il doit être assuré d'obtenir la récompense de la justice et de la sainteté.

Ainsi la doctrine universelle dit ceci : La prédestination dérive uniquement de la bonté divine. La grâce, toujours miséricordieuse, prévient l'homme sans qu'il puisse la mériter ni l'appeler à son aide; mais l'homme doit consentir à la grâce, y correspondre librement, produire le bien dont elle met le germe dans son cœur. Le Rédempteur offre aux élus une main charitable pour fortifier leur faiblesse et pour conduire leurs pas dans cet exil; mais les élus doivent secouer leur apathie léthargique, et marcher courageusement vers le ciel. Deux activités, celle de Dieu et celle de l'homme, se rencontrent et se pénètrent dans l'œuvre du salut, et le bonheur éternel est tout ensemble un don et une récompense. L'hérésie du cinquième siècle dit, au contraire : La prédestination trouve pour ainsi dire son berceau dans le libre arbitre; la nature n'est point viciée par le mal et produit des œuvres de salut; l'homme prévient la vertu divine et fait le bien sans son secours; les élus méritent à eux seuls la grâce, et partant la justice et le bonheur éternel; le souverain Juge paie leurs bonnes œuvres, et la rémunération dernière est un salaire. La réforme du seizième siècle réplique : La liberté est un vain mot, et la nécessité la loi suprême; la nature est à jamais sous l'empire du mal,

---

(CONCLUSIO. — Prædestinatio, quoad ipsam præordinationem nullo juvari potest; quoad effectum verò juvari Sanctorum precibus potest, ac multis aliis operibus.)

ita est ab omnipotenti Deo disposita, ut hoc electi postulando mereantur accipere, quod eis omnipotens Deus ante sæcula disposuit dare. Tum inferius : *Constat quod omnipotens Deus semen Abrahæ multiplicare per Isaac prædestinaverat : si ergo multiplicatio generis Abrahæ per Isaac prædestinata fuit, cur conjugem sterilem accepit ? Sed nimirum constat quia prædestinatio precibus impletur, quando is in quo Deus multiplicare semen Abrahæ prædestinaverat, oratione obtinuit ut filios habere potuisset.*

Il faut dire ceci : Deux erreurs principales ont été enseignées sur le point dont il s'agit. Quelques-uns, ne considérant que la certitude de la prédestination divine, ont dit que la prière, l'aumône, le jeûne, les mortifications sont inutiles, parce que les élus obtiendront le ciel et les réprouvés ne l'obtiendront pas, rien de plus, rien de moins, quoi qu'ils fassent les uns et les autres. Cette doctrine est réfutée d'un bout à l'autre de l'Ecriture sainte, dans une foule de passages qui nous recommandent d'implorer la miséricorde divine et de pratiquer les bonnes œuvres. D'autres ont dit que la prière a le pouvoir de changer les arrêts du ciel, les décrets de la prédestination ; tout comme les Egyptiens disoient, au rapport de l'histoire, que les ordres du destin peuvent être détournés par certains sacrifices et par certaines paroles mystérieuses. L'Ecriture sainte oppose encore à cette doctrine le poids de son autorité : « Celui qui triomphe en Israël, dit-elle, I *Rois*, XV, 29, ne pardonnera point, et il demeurera inflexible sans se repentir de ce qu'il a fait. » Et dans l'*Epître aux Romains*, XI, 29 : « Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance. »

Voici donc ce qu'il faut dire. Il y a deux choses à considérer dans la question qui nous occupe : l'acte même de la prédestination, puis les effets qu'elle produit. Quant à l'acte, les prières des Saints ne sont d'aucun secours, parce qu'elles ne peuvent changer les décrets suprêmes en mettant les réprouvés au nombre des élus. Quant à l'effet, les prières et les bonnes œuvres des Saints peuvent contribuer au salut du prédestiné, car

et ne produit que des fruits de mort ; non-seulement la grâce prévient l'homme, mais elle fait seule le bien dans son cœur ; Dieu régénère, sanctifie, sauve les élus sans leur coopération, et l'éternelle félicité n'est que la glorification de ses œuvres. D'après tout cela, le christianisme complet maintien la grâce et la nature, la vertu sanctifiante et la liberté, l'élément divin et l'élément humain ; le laxisme pélagien rejette la grâce, la vertu justifiante, l'élément divin, le rigorisme protestant détruit à son tour la nature, la liberté, l'élement humain. En un mot, la théorie de Pelage tombe de conséquence en conséquence dans le rationalisme ; la prétendue réforme de Luther trouve son dernier mot dans le panthéisme ; la doctrine de tous les temps et de tous les lieux réunit le vrai rationalisme et le théisme ; elle embrasse et pénètre les deux systèmes qui se divisent le champ de l'hérésie ; elle a tout ce qu'ils ont, moins leurs vues étroites et leurs erreurs.

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæstionem diversi errores fuerunt. Quidam enim attendentes certitudinem divinæ prædestinationis, dixerunt superfluas esse orationes vel quicquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam, quia his factis vel non factis prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationes et ad alia bona opera. Alii verò dixerunt quòd per orationes mutatur divina prædestinatio : hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam *Fatum* appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ ; dicitur enim I *Reg.* XV « Porrò triumphator Israel non parcet, neque pœnitudine flectetur. » Et *Rom.* II, dicitur, quòd « sine pœnitentia sunt dona Dei et vocatio. »

Et ideo, aliter dicendum quòd in prædestinatione duo sunt considerandà, scilicet ipsa præordinatio divina, et effectus ejus. Quantum igitur ad primum, nullo modo prædestinatio juvatur precibus Sanctorum ; non enim precibus Sanctorum fit quod aliquis prædestinetur a Deo. Quantum verò ad secundum, dicitur prædestinatio juvari precibus Sanctorum et aliis bonis operibus ; quia providentia, cujus prædestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordi-

elles entrent dans les desseins de Dieu. Comme la providence attache, dans l'ordre naturel, les effets aux causes ainsi la prédestination subordonne, dans l'ordre surnaturel, le salut de l'homme à ses prières, à celles des autres, aux bonnes œuvres, à tout ce qui est nécessaire pour obtenir le bonheur éternel. Que les élus se livrent donc à la prière, à l'aumône, à la vertu; car le bien assure les effets de la prédestination. C'est ce qui fait dire à saint Pierre, II *Epît.* I, 10 : « Efforcez-vous de plus en plus, frères, de rendre certaine par vos bonnes œuvres votre vocation et votre élection. »

Je réponds aux arguments : 1° « Une chose temporelle ne peut contribuer à une chose éternelle, » cela est vrai; mais que s'ensuit-il? Que les prières ne peuvent contribuer à l'acte même de la prédestination, au décret suprême qui réserve la grâce et destine le ciel aux élus. Voilà tout.

2° Le secours, l'assistance, l'aide peut avoir deux choses pour but : d'abord de prêter de la force; alors il suppose la faiblesse dans celui qui le reçoit; d'où il est dit, *Rom.*, XI, 34 : » Qui a aidé l'Esprit du Seigneur? » Ensuite l'aide peut avoir pour but d'accomplir l'ouvrage d'un autre, comme le serviteur le fait à l'égard de son maître; en ce sens nous aidons le Seigneur, selon cette parole de saint Paul, I *Cor.*, III, 9 : « Nous sommes les coadjuteurs de Dieu. » Ce n'est pas, certes, que le Tout-Puissant manque de force pour accomplir ses ouvrages, mais il a voulu se servir des causes secondes pour maintenir la beauté de l'univers et pour donner aux créatures la causalité.

3° Les causes secondes ne peuvent, comme nous l'avons vu, se soustraire à l'empire de la cause universelle, mais elles peuvent accomplir ses ordres : il n'est donc pas en leur pouvoir d'empêcher la prédestination, mais il leur est donné d'en seconder les effets.

---

causarum secundarum subjaceat providentiæ. Sicut igitur à Deo sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita sic prædestinatur à Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine prædestinationis cadat quicquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quicquid hujusmodi. sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde prædestinatis conandum est ad bene operandum et orandum, quia per hujusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur II *Pet.* I : « Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa ostendit quòd prædestinatio non juvatur precibus Sanctorum quantum ad ipsam præordinationem.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis dicitur adjuvari per alium dupliciter : uno modo in quantum ab eo accipit virtutem; et sic adjuvari infirmi est, unde Deo non competit, et sic intelligitur illud : « Quis adjuvit Spiritum Domini? » Alio modo dicitur quis adjuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum : et hoc modo Deus adjuvatur per nos, in quantum exequitur suam ordinationem secundùm illud I *ad Cor.* : « Dei enim adjutores sumus. » Neque hoc est propter defectum divinæ virtutis, sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad tertium dicendum, quòd secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ universalis (ut suprà dictum est), sed ipsum exequuntur : et ideo prædestinatio per creaturas potest adjuvari, sed non impediri.

QUESTION XXIV.

Du livre de vie.

Nous devons parler maintenant du livre de vie.

On demande trois choses sur cette question : 1° Qu'est-ce que le livre de vie? 2° Que renferme-t-il? 3° L'homme peut-il en être effacé?

ARTICLE I.

Le livre de vie est-il la même chose que la prédestination?

Il paroît que le livre de vie n'est pas la même chose que la prédestination (1). 1° On lit dans l'*Ecclésiastique*, XXIV, 32 : « Tout cela est le livre de vie, l'alliance du Seigneur et la connoissance de la vérité; » ce qui veut dire, selon la Glose interlinéaire : « Le livre de vie est l'ancien et le nouveau Testament. » Or l'ancien et le nouveau Testament ne sont pas la même chose que la prédestination; donc le livre de vie n'est pas non plus cette opération divine.

2° Saint Augustin dit, *De la Cité de Dieu*, XX, 14 : « Le livre de vie est une vertu divine, qui rappellera à la mémoire de tous les hommes leurs bonnes et leurs mauvaises actions. » Or cette vertu n'appartient point à la prédestination, mais à la toute-puissance. Donc le livre de vie n'est pas la même chose que la prédestination.

3° La prédestination est le contraire de la réprobation. Si donc le livre

(1) Nous lisons, *Daniel*, XII, 1 : « Ceux qui seront trouvés écrits dans le livre, seront sauvés. » — *Apocal.*, III, 5 : Celui qui vaincra, sera ainsi vêtu d'habits blancs, et je n'effacerai pas son nom du livre de vie. » — *Ibid.*, XXII, 27 ; « Il n'y entrera (dans la céleste Jérusalem) rien de souillé, ni aucun de ceux qui commettent l'abomination et le mensonge, mais seulement ceux qui sont écrits dans le livre de vie de l'Agneau. » Que devons-nous entendre par l'expression que nous avons rencontrée dans ces passages, par *livre de vie?* Voilà la question que va résoudre notre saint Auteur.

QUÆSTIO XXIV.

De libro vitæ, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de libro vitæ.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Quid sit liber vitæ. 2° Cujus vitæ sit liber. 3° Utrùm aliquis possit deleri de libro vitæ.

ARTICULUS I.

Utrùm liber vitæ sit idem quod prædestinatio.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd liber vitæ non sit idem quod prædestinatio. Dicitur enim *Ecclesiast.* XXIV : « Hæc omnia liber vitæ : » *Glossa* (interlinearis) : id est « novum et vetus Testamentum. » Hoc autem non est prædestinatio : ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

2. Præterea, Augustinus in lib. XX, *De Civit. Dei* (cap. 14), ait quòd liber vitæ est : « quædam vis divina, qua fiet ut cuicunque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur. » Sed vis divina non videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis attribuitur potentiæ. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

3. Præterea, prædestinationi opponitur re-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 40, qu. 1, art. 2, ad 5; et III, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 2, qu. 2; et qu. 7, de verit., art. 4; et *Psal.* XXXIX, col. 8; et *ad Philip.* IV, col. 1.

dont il s'agit n'étoit autre chose que la prédestination, il y auroit non-seulement un livre de vie, mais un livre de mort. Or il n'en est point ainsi : donc, etc.

Mais la Glose, commentant ces paroles, *Ps.* LXVIII, 29 : « Qu'ils soient effacés du livre des vivants, » dit : « Ce livre, c'est la connoissance par laquelle Dieu a prédestiné à la vie ceux qu'il a connus. »

(Conclusion. — On appelle métaphoriquement *livre de vie*, la connoissance certaine que Dieu a des prédestinés.)

Il faut dire ceci : *Livre de vie* est une expression figurée que nous attribuons à Dieu métaphoriquement, d'après nos propres usages. Ceux qui sont choisis pour remplir une mission particulière, comme les soldats, les conseillers, qui s'appeloient autrefois *Pères conscrits* (1), on a coutume de les inscrire dans un livre ou catalogue. Or les prédestinés sont les élus de Dieu, comme on l'a vu dans la question précédente, pour posséder la vie éternelle : de là nous avons dit qu'ils sont consignés, inscrits dans le livre de vie. Et lorsque quelqu'un retient invariablement une chose en sa mémoire, on dit qu'il l'a écrite dans son esprit; ainsi Dieu, après nous avoir donné ce précepte, *Prov.*, III, 3 : « N'oubliez point ma loi et que votre cœur garde mes commandements, » ajoute, *ibid.* : « Ecrivez-les sur les tables de votre cœur. » Car on trace les choses sur le papier, pour en aider et perpétuer le souvenir? Ainsi nous appe-

(1) Le peuple romain étoit divisé en trois classes ; les sénateurs, les chevaliers et les plébéiens. Les sénateurs administroient les finances, nommoient les gouverneurs des provinces et recevoient les ambassadeurs ; les chevaliers combattoient pour la patrie, exerçoient les fonctions publiques et remplissoient les hautes magistratures ; les plébéiens ou le peuple décrétoient les lois, déclaroient la guerre et ratifioient les traités de paix.

Romulus établit cent sénateurs, et leur donna le nom de *Pères*, comme symbole de leurs devoirs tout ensemble et de leurs droits. Plus tard d'autres magistrats du même ordre furent ajoutés à ceux-là, cent par Tullius et autant par Tarquin l'Ancien; et comme on inscrivit les nouveaux élus dans un registre, on les appela, comme on le voit dans Plutarque, *Pères conscrits*. Dans la suite, soit que tous les sénateurs aient été couchés dans le registre, soit parce que les nouveaux étoient plus nombreux que les anciens, le nom que nous venons de décliner fut donné à tous les membres du premier corps de la république.

---

probatio. Si igitur liber vitæ esset idem quod prædestinatio, inveniretur *liber mortis*, sicut *liber vitæ*.

Sed contra est, quod dicitur in Glossa (1) super illud *Psal.* LXVIII : « Deleantur de libro viventium : » — « Liber iste est notitia Dei, qua prædestinavit ad vitam quos præscivit. »

(Conclusio. — Liber vitæ in Deo metaphoricè dictus, est firma notitia significativa prædestinatorum.)

Respondeo dicendum, quòd *liber vitæ* in Deo dicitur metaphoricè, secundùm similitudinem à rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro ; ut pote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur *Patres conscripti*. Patet autem ex præmissis quòd omnes prædestinati eliguntur à Deo ad habendam vitam æternam. Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur *liber vitæ*. Dicitur autem metaphoricè aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud *Proverb.* III : « Ne obliviscaris legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat; » et post pauca sequitur : « Describeilla in tabulis cordis tui. » Nam et in libris mate-

(1) Quæ nomine Cassiodori prænotatur, sic expressiùs et pleniùs dicentis : *Liber iste notitiæ Domini est inviolabilis firmaque sententia ;* quam sententiam de prædestinatione mox explicat.

lons *livre de vie* la connoissance certaine qui rappelle à Dieu ceux qu'il a prédestinés. De même que l'écriture dans un livre est le signe des choses que nous devons savoir, ainsi la connoissance de Dieu est pour ainsi dire le signalement des hommes qui doivent parvenir au bonheur éternel. C'est le sens de ces paroles, II *Timoth.*, II, 19 : « Le fondement de Dieu demeure ferme, ayant ce sceau : Le Seigneur connoît ceux qui sont à lui. »

Je réponds aux arguments : 1° *Livre de vie* peut s'employer de deux manières : d'abord pour exprimer le signalement, la désignation, en quelque sorte l'inscription de ceux qui doivent arriver à la vie éternelle, et c'est dans ce sens qu'on le prend ordinairement ; ensuite pour désigner les choses qui conduisent à la bienheureuse patrie. Or ces choses sont faites ou à faire : si elles sont à faire, le livre de vie est l'ancien et le nouveau Testament ; si elles sont faites, il est cette vertu divine qui rappellera à tous les hommes leurs bonnes et leurs mauvaises actions. Ainsi *Livre de la milice* peut désigner, ou les contrôles qui renferment les noms des soldats, ou la théorie qui enseigne l'art militaire, ou l'histoire qui raconte les faits de l'armée.

2° Ces observations renferment la réponse au deuxième argument.

3° On n'a pas coutume d'inscrire ceux qu'on rejette, mais ceux qu'on choisit : il n'y a donc pas pour les répouvés de livre de mort, comme il y a un livre de vie pour les prédestinés.

Quant à ce qu'on dit en quatrième lieu, nous répondons que le livre de vie diffère rationnellement de la prédestination ; il en est la notice, comme l'indique la Glose dans l'endroit cité.

---

rialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriæ. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur *liber vitæ;* nam sicut scriptura libri est signum eorum quæ scienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam æternam; secundum illud I *Timot.* II : « Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc : Novit Dominus qui sunt ejus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd *liber vitæ* potest dici dupliciter : uno modo conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam, et sic loquimur nunc de libro vitæ; alio modo potest dici *liber vitæ* conscriptio eorum quæ ducunt in vitam. Et hoc dupliciter : vel sicut agendorum et sic novum et vetus Testamentum dicitur *liber vitæ*, vel sicut jam factorum, et sic illa vis divina, qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur *liber vitæ*. Sicut etiam *liber militiæ* potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur : unde reprobationi non respondet *liber mortis*, sicut prædestinationi *liber vitæ*.

Ad quartum dicendum, quòd secundùm rationem differt *liber vitæ* à prædestinatione; importat enim notitiam prædestinationis, sicut etiam ex Glossa inducta apparet.

ARTICLE II.

Le livre de vie ne regarde t-il que la vie glorieuse des prédestinés?

Il paroît que le livre de vie ne regarde pas seulement la vie glorieuse des prédestinés. 1° Qu'est-ce en effet que ce livre, sinon la notice, pour ainsi dire la connoissance écrite de la vie. Or Dieu connoît par sa vie toute autre vie : donc le livre de vie concerne surtout la vie de Dieu, et non pas seulement la vie des prédestinés.

2° La vie naturelle vient de Dieu, tout aussi bien que la vie glorieuse (1). Si donc le livre de vie concerne la vie glorieuse, il doit regarder aussi la vie naturelle.

3° Tels sont élus à la grâce, qui ne le sont point à la vie de la gloire; car on lit, *Jean* VI, 71 : « Ne vous ai-je pas choisis tous les douze? et parmi vous il y a un démon. » Or le livre de vie comme nous l'avons dit, c'est l'enregistrement, pour ainsi dire l'inscription de l'élection divine: donc le livre de vie doit renfermer aussi les noms des élus à la grâce.

Mais, nous devons toujours le redire, le livre de vie est la notice de la prédestination. Or la prédestination ne regarde la vie de la grâce qu'autant qu'elle se rapporte à la vie glorieuse, car ceux-là ne sont pas prédestinés, qui reçoivent la grâce sans arriver à la gloire éternelle. Donc le livre de vie renferme seulement les noms des prédestinés à la gloire éternelle (2).

(1) Après avoir dit que Dieu forma notre premier père du limon de la terre, la *Genèse* ajoute, II, 7 : « Il répandit sur son visage un souffle de vie et l'homme devint une âme vivante. » Voilà pourquoi saint Paul dit, *Act.*, XVII, 25 : « Il n'est point honoré par les ouvrages de la main des hommes, comme s'il avoit besoin de quelque chose, lui qui donne à tous la vie, la respiration et toute chose. » C'est dans ce sens que le juste dit au Créateur, dans l'*Ecclésiastique*, XXIII, 4 : « Seigneur, mon père, le Dieu de ma vie. »

(2) Nous avons cité quelques passages de l'Ecriture dans l'article précédent; qu'on les relise, ils répandent le plus grand jour sur notre sujet. Qui sont ceux qui sont inscrits au livre

---

ARTICULUS II.

Utrùm liber vitæ sit solùm respectu vitæ gloriæ prædestinatorum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd *liber vitæ* non sit solùm respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam : ergo *liber vitæ* præcipuè dicitur respectu vitæ divinæ, et non solùm respectu vitæ prædestinatorum.

2. Præterea, sicut vita gloriæ est à Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur *liber vitæ*, etiam notitia vitæ naturæ dicetur *liber vitæ*.

3. Præterea, aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriæ, ut patet per id quod dicitur *Joan.* VI : « Nonne duodecim vos elegi? et unus ex vobis diabolus est. » Sed *liber vitæ* est conscriptio electionis divinæ, ut dictum est : ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

Sed contra est, quòd *liber vitæ* est notitia prædestinationis, ut dictum est : sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundùm quòd ordinatur ad gloriam; non enim sunt prædestinati qui habent gratiam, et deficiunt à gloria. Liber igitur vitæ non dicitur nisi per respectum gloriæ.

(1) De his etiam qu. 7, de verit. art. 5, 6 et 7; ut et III. *Sent.*, dist. 31, quæst. 1, art. 2, quæstiunc.

(Conclusion. — Le livre de vie regarde proprement la vie de la gloire, puisqu'il renferme les noms de ceux qui sont élus de Dieu.)

Il faut dire ceci : Le livre de vie, nous devons toujours en revenir à ce principe, est l'inscription, la liste ou la notice de ceux qui sont élus à la vie éternelle. Or l'élection produit un double effet : d'abord elle élève l'homme à une chose qu'il ne trouve point dans sa nature, ensuite elle fait de cette chose la fin qu'il doit remplir : ainsi, à ce dernier égard, le soldat est élu, enrôlé, non pour être armé, mais pour combattre, car c'est ici la mission de la milice. Quelle est donc la fin qui est au-dessus de la nature de l'homme? C'est la vie de la gloire, comme nous l'avons montré dans la question précédente, donc cette vie constitue l'objet qui forme le contenu du livre des justes.

Je réponds aux auguments : 1° La vie divine, qu'on l'appelle glorieuse ou comme on voudra, se trouve naturellement en Dieu. Il ne pourroit donc y avoir pour lui ni d'élection, ni par conséquent de livre de vie : car on ne dit pas que l'homme est élu au sens de la vue, au raisonnement, ni à quoi que ce soit qui tient à sa nature.

2° Cette observation répond au deuxième argument : la vie naturelle n'admet ni élection, ni livre de vie.

3° La vie de la grâce n'est pas la fin de l'homme, mais le moyen d'y parvenir. Si donc la grâce est un objet de l'élection, c'est qu'elle doit conduire à la gloire : et voilà pourquoi l'on ne dit pas élus purement et

de vie, d'après ces témoignages? Ceux qui ne *commettent ni l'abomination ni le mensonge* : ceux qui doivent *vaincre* les ennemis du salut, *entrer dans la céleste Jérusalem, être sauvés*. — Commentant ces paroles, *Ps.* LXVIII, 29 : « Qu'ils soient effacés du livre de vie, » saint Augustin dit : « Dieu a prédestiné tous ceux qui doivent régner avec son Fils, et les a inscrits dans le livre de vie. » On voit donc que ce livre porte les noms de ceux qui doivent obtenir le bonheur éternel, et rien de plus.

(Conclusio. — Liber vitæ propriè vitam gloriæ respicit, cùm in eo conscripti sint qui à Deo eliguntur.)

Respondeo dicendum, quòd *liber vitæ* (ut dictum est) importat conscriptionem quamdam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundùm suam naturam : et iterum id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis : non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quòd armetur, sed ad hoc quòd pugnet ; hoc enim est proprium officium, ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, ut supra dictum est (qu. 23). Unde propriè *liber vitæ* respicit vitam gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd vita divina, etiam prout est gloriosa, est Deo naturalis. Unde respectu ejus non est electio, et per consequens neque *liber vitæ;* non enim dicimus quòd aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum ; respectu enim vitæ naturalis non est electio, neque *liber vitæ*.

Ad tertium dicendum, quòd vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem ejus quod est ad finem : unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam ; et propter hoc, illi qui habent gratiam, et excidunt à gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundùm quid (1). Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundùm quid ; prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit quòd sint habituri aliquem ordi-

(1) An propterea idololatræ soli significantur per *non scriptos in libro vitæ agni ? Apoc.* XIII, vers. 8 ; et *Apocal.* XVII, vers. item 8.

simplement, mais avec restriction, ceux qui reçoivent l'assistance divine sans obtenir le salut.

ARTICLE III.

L'homme peut-il être effacé du livre de vie?

Il paroît que l'homme ne peut être effacé du livre de vie. 1° Saint Augustin dit, *Cité de Dieu*, XX, 13 : » Le livre de vie, c'est la science divine, qui n'est point sujette à l'erreur. » Or on ne peut rien soustraire à la science de Dieu, non plus qu'à la prédestination : donc on ne peut non plus rien effacer du livre de vie.

2° Le contenant renferme le contenu selon le mode de son existence. Or le livre de vie est éternel et immuable : donc il renferme ce qu'il contient éternellement et immuablement, par conséquent d'une manière indélébile.

3° Effacer est le contraire d'écrire. Or on ne peut rien écrire dans le livre de vie : donc on ne peut rien effacer (1).

Mais on lit dans le *Psaume* LXVIII, 29 : « Qu'ils soient effacés du livre des vivants. »

(Conclusion. — Puisque le livre de vie renferme l'inscription de ceux qui sont ordonnés à la vie éternelle par la prédestination et par la grâce, on peut être effacé du livre de vie non-seulement selon l'opinion des hommes, mais réellement.)

Il faut dire ceci : Quelques-uns pensent qu'on est effacé du livre de vie non pas réellement, véritablement, mais selon l'opinion des hommes.

(1) Il faut se rappeler ici l'axiome que notre saint auteur invoque fréquemment : « Les contraires se rencontrent dans les mêmes choses ! » Ainsi la maladie et la santé, l'ignorance et la science, le vice et la vertu sont dans l'homme.

---

nem ad vitam æternam, secundùm participationem gratiæ.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis deleatur de libro vitæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Augustinus in XX, *De Civitat. Dei*, cap. 13, quòd præscientia Dei quæ non potest falli, *liber vitæ* est. Sed à præscientia Dei non potest aliquid subtrahi, similiter neque à prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest aliquis deleri.

2. Præterea, quicquid est in aliquo, est in eo per modum in quo est. Sed *liber vitæ* est quid æternum et immutabile : ergo quicquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiliter.

3. Præterea, deletio scripturæ opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitæ : ergo neque inde deleri potest.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* LXVIII : « Deleantur de libro viventium (2). »

(Conclusio. — Cùm liber vitæ conscriptio sit ordinatorum ad vitam æternam ex prædestinatione et præsenti gratia, deleri aliquos de libro vitæ non solùm secundùm hominum opinionem, sed secundùm rei veritatem asserendum est.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt quòd de libro vitæ nullus potest deleri secundùm rei veritatem, potest tamen aliquis deleri

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 31, quæst. 1, art. 1 ; et dist. 46, quæst. 2, art. 2, ad 5 ; et quæst. 2, art. 3 ; et *ad Philip.* IV, lect. 1 ; et ad *Hebr.* XII, lect. 4, col. 4.

(2) Theodoretus refert hunc versum ad id quod *Psal.* I, vers. 6, dictum est : *Non resurgent impii in judicio neque peccatores in consilio justorum :* sive ad judicium de quo *Daniel* VII, ut participes eorum non sint quæ cultoribus Dei concedentur.

L'Ecriture sainte, se conformant à nos idées, a coutume, selon ces auteurs, de représenter les choses comme nous les concevons, de les dire accomplies lorsque nous croyons qu'elles le sont : ainsi elle déclare que tel et tel est inscrit au livre de vie quand nous le voyons marcher dans la justice, et qu'il en a été retranché quand nous le voyons tomber dans le mal et dans l'inimitié de Dieu ; voilà comment la Glose, poursuivent nos docteurs, explique le passage déjà cité, *Ps.* LXVIII, 29 : « Qu'il soit détruit du livre des vivants (1). »

Ce sentiment n'est pas exact. Puisque, d'une part, Dieu promet aux justes de ne pas les effacer du livre des élus, comme on le voit dans ce passage, *Apocal.*, II, 5 : « Qui aura vaincu, sera vêtu de vêtements blancs et je n'effacerai point son nom du livre de vie ; » puisque, d'une autre part, les promesses de Dieu s'accomplissent non-seulement selon nos idées, mais dans la réalité des choses : les noms des hommes sont conservés ou effacés dans le registre de la prédestination véritablement, effectivement. Le livre de vie, nous devons toujours en revenir là, c'est l'inscription de ceux qui sont préordonnés à la vie éternelle. Or on peut être préordonné à la vie éternelle de deux manières : d'abord par la prédestination qui est certaine, et dans ce cas l'homme parvient infailliblement à la bienheureuse patrie ; ensuite par la grâce qui rend digne du ciel, mais dans cette hypothèse on n'y parvient pas infailliblement, car on peut perdre la grâce par le péché mortel. Or ceux qui sont ordonnés à la vie par la prédestination, Dieu les inscrit dans le catalogue des élus purement et simplement, sans restriction, comme devant obtenir la

(1) Voici les paroles de la Glose : « Dieu n'inscrit pas les hommes pour les effacer ensuite ; mais quand il est dit qu'il les efface, ils n'étoient inscrits que dans leur opinion. » Cassiodore applique aux Juifs les paroles du texte sacré ; il dit : « Les descendants d'Abraham ont été effacés, non pas qu'ils aient été inscrits dans le livre de vie, mais parce qu'ils croyoient que leurs noms s'y trouvoient consignés. » Enfin saint Augustin écrit ceci : « Comment ceux dont parle le Psalmiste auroient-ils été effacés d'un livre où leurs noms ne se lisoient pas? l'Esprit-Saint dit qu'ils ont été radiés, parce qu'ils n'étoient inscrits que dans leur orgueil ou dans leur espérance. » Saint Thomas va réfuter tout de suite le sentiment de ces trois auteurs.

---

secundùm opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit : et secundùm hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos, propter præsentem justitiam quam in eis vident; sed quando apparet vel in hoc sæculo vel in futuro, quòd ab hac justitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossâ deletio talis, super illud *Psal.* LXVIII : « Deleantur de libro viventium. »

Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia justorum, secundùm illud *Apoc.* III : « Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitæ ; » quod autem sanctis repromittitur, non est solùm in hominum opinione; potest dici quòd deleri vel non deleri de libro vitæ, non solùm ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim *liber vitæ* conscriptio ordinatorum in vitam æternam. Ad quam ordinatur aliquis ex duobus : scilicet ex prædestinatione divina, et hæc ordinatio nunquam deficit : et ex gratiâ; quicunque enim gratiam habet, ex hoc ipso dignus est vitâ æternâ; et hæc ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita, ad habendum vitam æternam, à qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam ex prædestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitæ, quia sunt ibi scripti ut habituri vi-

béatitude en elle-même, et jamais il n'efface leur nom du livre de la miséricorde ; ceux qui sont destinés à la vie par la grâce, il les inscrit au livre des justes relativement, avec réserve, comme devant avoir la béatitude non pas en elle même, mais dans sa cause, et ceux là peuvent être retranchés du livre de l'immortalité. Cette radiation, toutefois, ne s'opère pas, si l'on peut ainsi parler, dans la science infinie, elle concerne uniquement son objet ; la connoissance de Dieu ne change point : car il savoit que tel ou tel, après avoir mérité le bonheur du ciel, en deviendroit indigne en perdant la grâce.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsque l'homme est effacé du livre de vie, la radiation n'a pas lieu, comme nous venons de le dire, dans la science immuable de Dieu ; mais elle s'opère à l'égard de son objet, qui n'est pas inaccessible au changement.

2° Bien que les choses soient dans le souverain Être immuablement, elles sont muables en elles-mêmes. Or c'est sous ce rapport que les noms des hommes sont effacés du livre de vie.

3° On peut dire que l'homme est inscrit pour la seconde fois dans le livre de vie, de la même manière que l'on dit qu'il en est effacé ; il y est inscrit de nouvau selon nos usages et nos idées lorsqu'il rétablit par la grâce ses rapports avec la vie éternelle. La science de Dieu comprend toutes ces variations sans varier elle même.

---

am æternam in seipsa, et isti nunquam delentur de libro vitæ ; sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, non ex prædestinatione divina, sed solùm ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitæ, non simpliciter, sed secundùm quid, quia sunt ibi scripti, ut habituri vitam æternam non in seipsa, sed in sua causa, et tales possunt deleri de libro vitæ : ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, postea nesciat ; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem priùs ordinari in vitam æternam, et postea non ordinari, cùm deficit à gratia.

Ad primum ergo dicendum, quòd deletio (ut dictum est) non refertur ad librum vitæ ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

Ad secundùm dicendum, quòd licèt res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt ; et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

Ad tertium dicendum, quòd eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici quòd ibi scribatur de novo : vel secundùm opinionem hominum, vel secundùm quòd de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam ; quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

QUESTION XXV.

De la puissance de Dieu.

Apres avoir parlé des choses qui se rapportent à la prescience et à la volonté de Dieu, nous devons traiter de sa puissance.

On demande six choses sur ce dernier point : 1° Y a-t-il puissance en Dieu? 2° La puissance de Dieu est-elle infinie? 3° Dieu est-il tout-puissant? 4° Dieu peut-il faire que les choses passées n'aient pas été? 5° Dieu peut-il faire ce qu'il ne fait pas, ou ne pas faire ce qu'il fait? 6° Dieu peut-il faire meilleures les choses qu'il ne les fait?

ARTICLE I.

Y a-t-il puissance en Dieu?

Il paroît qu'il n'y a pas puissance en Dieu. 1° Ce que la matière première est à l'acte, Dieu, le premier agent, l'est à la puissance. Or la matière première, considérée en elle-même, est sans acte : donc Dieu est sans puissance.

2° D'après le Philosophe, l'acte est meilleur que la puissance, pourquoi? parce que la forme l'emporte sur la matière, et l'action sur la faculté d'agir. Or ce qui est en Dieu n'admet rien de meilleur; car tout ce qui est en lui est lui-même, comme nous l'avons vu. Donc la puissance n'est pas en Dieu.

3° La puissauce est le principe de l'opération. Or, d'une part, l'opé-

---

QUÆSTIO XXV.

De divina potentia, in sex articulos divisa.

Post consideratione divinæ præscientiæ et voluntatis, et eorum quæ ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm in Deo sit potentia. 2° Utrùm ejus potentia sit infinita. 3° Utrùm sit omnipotens. 4° Utrùm possit facere quod ea quæ sunt præterita, non fuerint. 5° Utrùm Deus possit facere quæ non facit, vel præterimittere quæ facit. 6° Utrùm quæ facit, possit facere meliora.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo sit potentia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus (qui est agens primum) se habet ad actum. Sed prima materia secundùm se considerata, est absque omni actu : ergo agens primum (quod est Deus) est absque omni potentia.

2. Præterea, secundùm Philosophum in VI *Metaph.* (text. 19), « qualibet potentia melior est ejus actus : » nam forma melior est quàm materia, et actio quàm potentia activa, est enim actus ejus. Sed nihil est melius eo quod est in Deo, quia quicquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est (qu. 3). Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est ejus essentia, cùm in Deo nullum sit accidens; essentiæ au-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 42, quæst. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 16; ut et lib. II, cap. 8, 9; et quæst. 1, de potent., art. 1.

ration de Dieu est son essence, puisqu'il ne renferme rien d'accidentel; d'une autre part, l'essence de Dieu n'admet pas de principe, puisqu'elle est nécessaire, éternelle, parfaite. Donc l'attribut de puissance ne convient pas à Dieu.

4° Nous avons montré que la science et la volonté de Dieu sont la cause de tout ce qui existe. Or cause et principe sont une même chose : donc il ne faut pas admettre en Dieu la puissance, mais seulement la science et la volonté.

Mais il est dit, *Ps.* LXXXVIII, 9 : « Vous êtes puissant, Seigneur, et votre vérité est autour de vous (1). »

(Conclusion. — Puisque Dieu est souverainement en acte et souverainement parfait, il est suréminemment principe actif, et dès lors il possède la puissance.)

Il faut dire ceci : On distingue deux sortes de puissance : l'une passive, que Dieu ne renferme d'aucune manière ; l'autre active, qu'il possède suréminemment. Plus un être est en acte et parfait, plus il est principe actif ; et par la raison contraire, plus il est imparfait et défectueux, plus il est soumis à la passivité (2). Or nous avons prouvé deux choses : d'abord que Dieu est souverainement en acte et souverainement parfait, ensuite qu'il repousse toute imperfection et tout défaut ; donc il est suréminem-

(1) Comme vous êtes tout-puissant, Seigneur, vous faites tout ce que vous annoncez ; dès lors tout autour de vous rend témoignage à votre véracité. Cassiodore interprète ce passage un peu différemment ; il dit : « Vous êtes puissant par vous-même, non par un autre, et la vérité qui vous éclaire ne vient pas d'une source étrangère, mais de votre propre nature. »

(2) Dans l'ancienne philosophie, la puissance est l'intime constitution d'une chose, le principe de ses propriétés et de ses modifications ; ce qui la rend capable de produire et de recevoir l'action, ce qui fait qu'elle peut opérer et devenir. Ce mot renferme donc une double signification dans le langage des scolastiques ; il exprime l'activité et la passivité, il veut dire pouvoir et possibilité. De là les deux sortes de puissance dont parle notre saint auteur.

L'acte est ce qui détermine la puissance, ce qui lui donne la réalité, ce qui la rend *actuelle ;* c'est tout degré de l'être, l'existence, le mouvement, la vie, l'intelligence, la justice, etc.

On a lu, dans le deuxième argument, que « l'acte est meilleur que la puissance ; » cela veut dire qu'il vaut mieux avoir une chose que de pouvoir l'avoir, mieux être savant, bon vertueux, que de pouvoir le devenir.

Tout cela se trouve expliqué plus haut, quest. II, art. 3, p. 45, note 1.

---

tem divinæ non est aliquod principium. Ergo ratio potentiæ Deo non convenit.

4. Præterea, supra ostensum est quòd scientia Dei et voluntas ejus sunt causa rerum (1). Causa autem et principium idem sunt : ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solùm scientiam et voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* LXXXVIII : « Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo. »

(Conclusio. — Cùm Deus sit maximè in actu ac simpliciter perfectus, maximè ei convenit esse principium activum ; ac proinde in eo est potentia activa, non autem passiva.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est potentia : scilicet *passiva*, quæ nullo modo est in Deo ; et *activa*, quam oportet in Deo summè ponere. Manifestum est enim quòd unumquodque secundùm quòd est actu et perfectum, secundùm hoc est principium activum alicujus ; patitur autem unumquòdque secundùm quòd est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem suprà, quòd Deus est purus actus et simpliciter et universaliter perfec-

(1) De scientia quidem quæst. 14, art. 18. De voluntate autem qu. 19, art. 4.

ment principe actif, et n'admet point la passivité. Mais qui dit principe actif dit puissance active ; car la puissance active est la puissance qui agit sur un autre être, comme la puissance passive est pour ainsi dire la subjectivité qui reçoit cette action. Concluons donc que la puissance active est en Dieu suréminemment.

Je réponds aux arguments : 1° La puissance active n'est pas opposée à l'acte, mais elle a son fondement dans cette entité, car un être a le principe d'action dans la même mesure qu'il est actuel. Au contraire, la puissance passive est opposée à l'acte, car un être subit la passivité selon qu'il est en puissance. Ainsi la puissance passive ne peut se trouver en Dieu ; mais il n'en est point ainsi de la puissance active.

2° Toutes les fois que l'acte diffère de la puissance, il l'emporte sur elle en excellence, en dignité. Mais, en Dieu, l'acte ne diffère pas de la puissance ; l'une et l'autre de ces entités appartiennent à son essence infinie, puisque cette essence n'est autre chose que l'être divin. L'argument ne prouve donc pas qu'il y ait, en Dieu, quelque chose de plus noble que sa puissance.

3° Dans les choses créées, la puissance est le principe de l'action tout ensemble et le principe de l'effet. Il est vrai que, dans Dieu, la puissance n'est pas le principe de l'action, puisque ce principe est son essence ; elle est en lui le principe de l'effet. Au reste, comme l'essence infinie renferme éminemment toutes les perfections des créatures, on peut la concevoir et sous l'idée d'action et sous l'idée de puissance, de même que

---

tus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet : unde maximè competit ei esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ : nam potentia activa est principium agendi in aliud ; potentia verò passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit V *Metaph.* (1). Relinquitur ergo quòd in Deo maximè sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum, quòd potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo ; nam unumquodque agit secundùm quòd est actu. Potentia verò passiva dividitur contra actum ; nam unumquodque patitur secundùm quòd est potentia. Unde hæc potentia excluditur à Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum, quòd quandocùnque actus est aliud à potentia, oportet quòd actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia ; sed utrumque est essentia divina, quia nec *esse* ejus est aliud ab ejus essentia (2). Unde non oportet quòd aliquid sit nobilius quàm potentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod potentia in rebus creatis non solùm est principium actionis, sed etiam effectùs. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quòd est principium effectùs, non autem quantum ad hoc quòd est principium actionis, quæ est divina essentia (3) : nisi fortè secundùm modum intelligendi, prout divina essentia (quæ in se simpliciter præhabet quicquid perfectionis est in rebus creatis) potest intelligi et sub ratione actionis et sub ratione potentiæ, sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam et sub ratione naturæ (4). Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ,

(1) Colligitur ex text. 17, vel cap. 12, ubi dicitur paulò aliis verbis quòd *potentia quædam est principium transmutationis in altero prout alterum quædam principium transmutationis ab altero prout etiam alterum est*, etc.

(2) Ut ex professo qu. 3, art. 4, explicatum est et probatum.

(3) Identicè, non formaliter.

(4) Non suppositi determinati quod ipsomet nomine Dei per se importetur ; sed quodammodo indefinite significati per nomen Dei, ac terminati per tres personas. Hæc intelligant absolutæ

nous nous la représentons et comme suppôt et comme nature. A cet égard encore, la puissance se trouve en Dieu comme principe de l'effet.

4° Quand nous mettons la puissance en Dieu, nous ne la distinguons pas dans la réalité, mais dans l'idée seulement, de la science et de la volonté ; nous la concevons comme un principe qui exécute les commandements de la volonté et les prescriptions de la science : trois choses qui n'en font qu'une dans l'Etre infiniment simple. On peut dire aussi que la science et la volonté, quand on les conçoit comme principe d'action, renferment la notion de la puissance ; et l'idée de ces deux premiers attributs précède l'idée du troisième, comme la cause précède l'acte et l'effet (1).

(1) Que la puissance diffère rationnellement, dans la nature divine, de l'intelligence et de la volonté, cela ne souffre pas l'ombre d'un doute ; mais se distingue-t-elle réellement de ces deux attributs? Cette question divise les théologiens : les uns disent qu'elle forme une entité spéciale, appartenant à l'essence infinie ; les autres soutiennent qu'elle n'a point une existence propre, et qu'elle est renfermée dans la double faculté de connoître et de vouloir.

Les partisans de la première opinion s'efforcent de mettre saint Thomas de leur côté, ou de prouver du moins qu'il ne leur est point contraire ; si nous les en croyons, la réponse au quatrième argument, telle qu'on vient de la lire, n'est pas tout entière du saint docteur ; la deuxième réflexion, commençant par ces mots : « On peut dire aussi, » doit le jour à quelque interprète ; elle formoit primitivement un commentaire que l'ignorance des copistes a confondu avec le texte original : « Je ne l'ai pas rencontrée, dit Ferrari, *Cont. Gent.*, II, 1, dans les anciens manuscrits. » Au surplus tout le monde voit, poursuivent nos auteurs, qu'elle renferme une erreur manifeste. La science n'est pas un principe effectif, une cause agissant sur une matière étrangère ; elle saisit, compare et juge les idées; mais elle ne réalise pas, mais elle ne produit pas les choses. D'une autre part, la volonté se concentre dans l'adorable essence, et ne porte pas ses vœux au delà de cette limite ; elle n'enfante aucun acte transitif, aucune œuvre extérieure Il faut donc reconnoître, dans le souverain Etre, une force active qui exécute les prescriptions de l'intelligence et les commandements de la volonté. Et que se passe-t-il dans les créatures? L'homme et l'ange conçoivent les choses, ils les veulent, puis ils les font : trois opérations différentes, qui réclament impérieusement trois causes distinctes. Dieu n'a-t-il donc pas tracé son image dans les ouvrages de ses mains ? Il y a donc en lui trois principes corrélatifs mais nettement tranchés, trois facultés qui se touchent, mais ne se confondent pas : l'intelligence, la volonté et la puissance.

Les théologiens qui partagent le sentiment contraire, et c'est le plus grand nombre, ne sont pas empêchés par ces raisonnements ; voici ce qu'ils répondent : Nous consentons, puisqu'on le veut, disent-ils, à mutiler le passage de saint Thomas ; mais quand nous aurons effacé la dernière partie de sa réponse, ne lira-t-on pas toujours dans la première : « Quand nous mettons la puissance en Dieu, nous ne la distinguons pas dans la réalité, mais dans l'idée seulement, de la science et de la volonté ;.... ces trois choses n'en font qu'une dans l'Etre

---

quantum ad hoc quòd est principium effectûs.

Ad quartum dicendum quòd potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens à scientia et à voluntate secundùm rem, sed solùm secundùm rationem ; in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit : quæ tria Deo secundùm idem conveniunt. Vel dicendum quòdipsâ scientia vel voluntas divina secundùm quòd est principium effectivum, habet rationem potentiæ : unde consideratio scientiæ et voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem et effectum.

subsistentiæ conflictores, quia perinde suppositum etiam absolutum probare possent ex hoc loco. An ita velint ?

ARTICLE II.

La puissance de Dieu est-elle infinie?

Il paroît que la puissance de Dieu n'est pas infinie. 1° Selon le Philosophe, tout infini est imparfait. Or la puissance de Dieu n'est pas imparfaite : donc elle n'est pas infinie.

2° La puissance se manifeste tout entière par son effet, car l'énergie qui resteroit en elle sans manifestation seroit inutile. Si donc la puissance de Dieu étoit infinie, elle pourroit produire des effets pareillement infinis. Or cela n'est pas, donc, etc.

3° Aristote approuve que, supposé un corps doué d'une puissance in-

infiniment simple. » Quoi de plus formel que ces paroles? D'ailleurs il est un principe constamment enseigné dans les ouvrages du saint docteur, c'est celui-ci : « La science et la volonté divine sont la cause de tout ce qui existe ; » nous ne pouvons donc, sous peine de multiplier les êtres sans motif, admettre dans Dieu un troisième principe d'action. Ensuite la science spéculative, nous le savons, n'opère pas hors d'elle-même ; mais la science pratique a pour but immédiat de réaliser au dehors, de produire, d'édifier. Et puis, la volonté suprême est infiniment parfaite : elle a donc tout ce qu'il est meilleur d'avoir que de ne l'avoir pas, elle possède donc le pouvoir d'enfanter des actes transitifs, des œuvres extérieures. Si vous faites de la puissance un attribut spécial, si vous la séparez de toute autre faculté, vous êtes contraint d'admettre trois sortes d'opérations dans Dieu ; mais saint Thomas nous dira plus tard, quæst. XXVII, art. 5, qu'il n'y en a que deux, « connoître et vouloir ; » et nous rappelions tout à l'heure ce principe si fréquemment invoqué dans ses écrits, que la science et la volonté sont, dans l'Etre infini, la cause de toute chose. Ce grand docteur a pareillement prévenu la troisième difficulté de nos adversaires, il dit, quæst LIV, art. 5 : « L'ange n'a que deux facultés, mais l'homme en a trois. » Cela se conçoit aisément. Comme les purs esprits n'ont pas de corps, dit Cajétan, l'intelligence et la volonté embrassent tout leur être et constituent le principe moteur qui les entraîne à travers les régions de l'espace ; l'âme humaine aussi se dirige et se meut elle-même par l'intelligence et par la volonté ; mais comme elle est unie à une substance matérielle, il lui faut un troisième principe, la puissance, pour soumettre le corps à son empire et pour le transporter d'un lieu dans un autre.

Nous sommes en droit de conclure, ce nous semble, que le dernier sentiment est plus profond, plus philosophique que le premier ; il fait ressortir dans une plus vive lumière la grandeur du souverain Etre, la simplicité de sa nature, la merveilleuse unité de ses prérogatives : non-seulement la puissance est dirigée dans lui par l'intelligence et par la volonté, mais elle n'en diffère pas. Efforçons nous de réaliser dans notre être cet idéal sublime ; réprimons les sens, combattons la chair, réduisons ce corps rebelle en servitude ; quand il sera mortifié, spiritualisé, glorifié par la grâce et par la vertu, l'âme ne trouvera plus de résistance dans ce serviteur devenu docile ; l'intelligence régnera sur lui sans intermédiaire ; elle le transportera sur les ailes de la pensée, avec la rapidité de l'éclair, d'un bout à l'autre du monde. La morale et l'ascétisme chrétien ont pour but immédiat de donner à l'homme la plus grande puissance dont il soit capable.

ARTICULUS II.

Utrum potentia Dei sit infinita.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundùm Philosophum in III *Phys.* (text. 63 et seq.). Sed potentia Dei non est imperfecta : ergo non est infinita.

2. Præterea, omnis potentia manifestatur per effectum; aliàs frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum : quod est impossibile.

3. Præterea, Philosophus probat in VIII *Physic.*, quòd « si potentia alicujus corporis

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 43, qu. 1, art. 1 ; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 44 et 66 ; et quæst. 1, de potent., art. 2 ; et *Opusc.* III, cap. 19 ; et *Opusc.* IX, quæst. 4 ; et XII *Metaph.*, lect. 6,

unie, il mouveroit les choses dans un moment indivisible, sans succession, hors des conditions du temps. Or Dieu ne meut pas ainsi les êtres; selon saint Augustin, il meut les créatures spirituelles dans le temps, et les créatures corporelles dans le temps et dans le lieu. Donc sa puissance n'est pas infinie.

Mais saint Hilaire dit, *De Trin.*, VIII : « Dieu, vivant et puissant, est d'une force immense. » Or tout ce qui est immense, sans bornes, est infini (1).

(1) Dieu est l'Etre nécessaire, existant par lui-même; donc il n'a pas de cause qui le comprenne, le renferme, le détermine; donc il n'est point circonscrit, limité, borné dans son essence; donc sa puissance est infinie, comme tous ses attributs.

Cette vérité si claire, si palpable, si conforme à la raison, n'a jamais été bien comprise hors de l'Eglise universelle, depositaire de la révélation. Quelques philosophes anciens proclament, il est vrai, Dieu tout puissant; mais ils n'en limitent pas moins sa vertu. Niant la possibilité de la création, ils disent que le suprême Ordonnateur avoit besoin, pour produire le monde, d'une matière préexistante, éternelle, incréée, nécessaire comme lui. Tout le monde voit l'absurdité de cette doctrine. Si la matière est nécessaire, elle est pour jamais immuable dans ses propriétés, dans ses mouvements, dans ses combinaisons; Dieu ne pouvoit donc en changer les lois, en modifier les formes, en altérer l'état. Voilà comment les Pères, saint Justin, saint Théophile et d'autres prouvoient aux philosophes l'incohérence de leur système et la nécessité de la création.

Dans le christianisme, ceux qui ont quitté l'Eglise maîtresse de toutes les églises, se croyant sages ont été plus insensés que les païens. Les marcionites et les manichéens, par un renversement étrange, admettoient un principe actif du mal, éternel, nécessaire, toujours en lutte avec le bon principe, déjouant ses desseins, bouleversant ses ouvrages, l'empêchant de réaliser le bien. Qu'est-ce donc qu'un Dieu nécessairement mauvais, c'est-à-dire un être absolu néant par essence? qu'est-ce qu'un Dieu bon subjugué par le mal, c'est-à-dire une bonté toute-puissante qui ne peut faire le bien? Placés à ce point de vue, Tertullien et saint Augustin prouvoient sans peine aux hérétiques de leur temps, qu'ils renversoient le simple bon sens, non moins que l'Ecriture sainte.

De nos jours, les philosophes issus de la prétendue réforme disent que Dieu n'a pas tiré les êtres du néant, mais qu'il les a fait sortir de son propre sein; d'où il suit que tout est Dieu. Ce dieu-là réunissant le vice et la vertu, le bien et le mal, le oui et le non, tout ce qu'il y a de plus contradictoire, est encore plus étrange que les deux dieux des manichéens, même que celui des philosophes païens. Il y a progrès. Le panthéisme, qui se trouve au berceau ou près de la tombe de toute fausse religion, limite, lui aussi, l'énergie suprême.

Il y a un dogme qui, tout en nous révélant la nature des êtres et l'origine du monde, entoure la toute-puissance d'une vive lumière, c'est la création qui fait sortir toute chose de rien. Eh bien, ce dogme que n'ont point entrevu les sages du siècle, que les hérétiques n'ont pu maintenir lorsqu'il brilloit du plus vif éclat, douze pauvres pêcheurs l'ont proclamé à la face du monde plongé dans les plus épaisses ténèbres : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. »

---

esset infinita, moveret in instanti. » Deus autem non movet in instanti; sed movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam verò corporalem per locum et tempus, secundùm Augustinum, octavo super *Genesim ad litteram* (1). Non ergo est ejus potentia infinita.

Sed contra est, quod dicit Hilarius, octavo *de Trin.*, quòd « Deus est immensæ virtutis, vivens, et potens. » Omne autem immensum est infinitum : ergo virtus divina est infinita.

(1) Jam ex cap. 20, et sequentibus indicatum est quæst. 10, art. 3 et quæst. 12, art. 10. Quod autem subjungitur ex Hilario, paulò aliter et majori emphasi habet : *Deus immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquam non adsit, nec desit usquam*, etc. Sic Damascenus quoque lib. I, cap. 18, potentiam divinam nullâ mensurâ designatam (οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην); sed voluntate solâ mensuratam ac definitam vocat. Eademque Theodoretus, lib. I, *de Hæresibus* caput 1. habet; et ante utrumque Gregorius Nyssænus in *Hexameron* tale aliquid insinuat.

(Conclusion. Puisque l'être de Dieu est infini, sa puissance l'est aussi nécessairement.)

Il faut dire ceci : Dieu a la puissance active dans la même mesure qu'il a l'être actuel. Or l'être de Dieu est infini ; car il n'est limité par rien qui le comprenne, le renferme, le circonscrive ; sa puissance est donc aussi sans bornes, sans limites. D'ailleurs, et nous le voyons dans toute la nature, plus l'agent possède parfaitement la forme par laquelle il opère, plus est grande son énergie dans l'action : ainsi plus un corps est chaud, plus il a de puissance pour échauffer les autres corps ; ce pouvoir iroit même jusqu'à l'infini, si sa chaleur dépassoit toute mesure. Or la forme par laquelle Dieu agit, son essence adorable est infinie, comme nous l'avons montré précédemment : donc sa puissance l'est aussi.

Je réponds aux arguments : 1° L'infini dont parle le Philosophe, c'est-à-dire l'infini qu'engendre la matière non déterminée par la forme, tel qu'il convient à la quantité, est imparfait, tout le monde en convient (1); mais ce n'est pas cette sorte d'infini que renferme l'essence ni par conséquent la puissance de Dieu. Cette puissance peut donc être infinie sans être imparfaite : l'objection ne prouve pas le contraire.

2° La puissance de l'agent univoque se manifeste tout entière, il est vrai, dans son effet : ainsi la puissance génératrice de l'homme ne peut aller au delà de la génération de l'homme ; mais la puissance de l'agent équivoque ne se révèle pas tout entière dans la production de son effet : ainsi le soleil ne déploie pas toute son énergie en faisant naître l'animalcule au sein de la corruption (2). Or Dieu n'est pas un agent univoque ;

(1) Il s'agit ici de l'infini numérique. Or tant qu'un nombre n'est point arrêté, déterminé, limité, tant qu'il n'est pas fini, il n'est point parfait, c'est-à-dire entièrement fait.

(2) Les anciens naturalistes, admettant les *générations équivoques*, tenoient qu'un être peut produire un être d'une autre nature, et professoient que le soleil engendre les animal-

---

(Conclusio. — Cùm *esse* Dei sit infinitum, ejus potentia activa est infinita).

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est, secundùm hoc potentia activa invenitur in Deo, secundùm quòd ipse actu est. *Esse* autem ejus est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquid recipiens, ut patet per hæc quæ supra dicta sunt, cùm de infinitate divinæ essentiæ ageretur (qu. 7, art. 1). Unde necesse est quòd activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quòd quantò aliquod agens perfectiùs habet formam qua agit, tantò est major ejus potentia in agendo : sicut quantò aliquid est magis calidum, tantò habet majorem potentiam ad calefaciendum ; et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde, cùm ipsa essentia divina per quam Deus agit, sit infinita, sicut suprà ostensum est (qu. 7, art. 1), sequitur quòd ejus potentia sit infinita.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiæ non terminatæ per formam, cujusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est (qu. 7, art. 1). et per consequens nec ejus potentia. Unde non sequitur quòd sit imperfecta.

Ad secundum dicendum, quòd potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu : potentia enim generativa hominis nihil potest plusquàm generare hominem ; sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectûs productione : sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quòd Deus non est agens univocum ;

car il ne se trouve, comme on l'a prouvé plus haut, ni dans l'espèce, ni dans le genre des êtres créés : sa puissance est donc toujours plus grande que son effet, de sorte qu'elle peut être infinie sans produire l'infini. Et quand elle resteroit immobile, sans action, sans effet, nous n'aurions pas le droit de la dire inutile. Que faut-il pour qu'une chose mérite cette qualification? Il faut qu'elle ait une fin et qu'elle ne puisse l'atteindre. Or la puissance divine n'a pas les effets pour fin ; ce sont, au contraire, les effets qui ont pour fin la puissance divine.

3° Aristote prouve, il est vrai, qu'un corps doué d'une puissance infinie mouveroit les choses instantanément, sans succession, hors des conditions du temps ; mais il prouve aussi que le moteur du ciel possède une puissance infinie, parce qu'il peut le mouvoir pendant un temps sans bornes. La pensée du philosophe est donc que, supposé deux moteurs infiniment puissants, l'un corporel et l'autre incorporel, le premier mouveroit les choses dans un point indivisible de la durée, hors du temps, mais non le dernier. Il est facile d'en comprendre la raison. Le corps mouvant un autre corps est agent univoque ; il manifeste donc nécessairement toute sa puissance dans l'effet. Plus donc cette puissance est grande, plus rapide est le mouvement qu'il imprime ; de sorte que, si l'on augmentait la force d'impulsion indéfiniment, la vitesse croîtroit dans la même proportion et le mouvement finiroit par échapper à la mesure du temps. Il en est autrement dans la seconde hypothèse : comme le moteur incorporel n'est point agent univoque, il ne déploie pas nécessairement toute son énergie dans l'effet ; il ne meut donc pas les

cules au sein de la corruption. Mais ils ne bornoient pas là sa puissance ; ils lui attribuoient de plus nobles effets, la production de l'or et de certaines pierres précieuses. Voir plus haut, que. IX, art. 2, note uniq.

---

nihil enim aliud potest cum eo convenire, neque in specie, neque in genere, ut suprà ostensum est (1) ; unde relinquitur quòd effectus ejus semper est minor quàm potentia ejus. Non ergo oportet quòd manifestetur infinita potentia Dei in hoc quòd producat effectum infinitum. Et tamen etiamsi nullam effectum produceret, non esset Dei potentia frustra : quia « frustra est, quod ordinatur ad finem quem non attingit (2) ; » potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectûs.

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus, in VIII *Physic.*, probat quòd si aliquod corpus habet potentiam infinitam, moveret in *non tempore* ; et tamen ostendit quòd potentia motoris cœli est infinita, quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo secundùm ejus intentionem, quòd potentia infinita corporis si esset, moveret in *non tempore*, non autem potentia incorporei motoris. Cujus ratio est, quia corpus movens aliud corpus, est agens univocum ; unde oportet quòd tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quantò moventis corporis potentia est major, tantò velocius movet ; necesse est quòd si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citiùs, quod est movere in *non tempore*. Sed movens incorporeum est agens non univocum ; unde non oportet quòd tota virtus ejus manifestetur in motu,

(1) Tum art. 5, quæstionis 3 : *Utrùm sit in genere aliquo* ; tum quæstionis 4, art. 3 : *Utrùm liqua creatura possit esse similis Deo.*

(2) Ut Philosophus notat, II *Physicorum*, cap. 6, text. 62, ubi et ridiculum esse ait, si quis icat se lotum frustra quia defecerit sol. Non enim unum ordinabatur ad aliud, nec finis ejus erat.

choses hors de la succession du temps, d'autant moins qu'il agit selon le conseil de sa volonté.

ARTICLE III.

Dieu est-il tout-puissant?

Il paroît que Dieu n'est pas tout-puissant. 1° Toutes les choses peuvent recevoir le mouvement et subir l'action. Or Dieu ne le peut pas, vu qu'il est immobile et impassible. Donc il n'est pas tout-puissant.

2° Pécher, c'est agir. Or Dieu ne peut pas pécher, non plus que se nier lui-même, comme l'enseigne l'apôtre saint Paul, II *Timoth.*, II, 13. Donc il n'est pas tout-puissant.

3° Il est dit de Dieu, qu'il « manifeste son pouvoir surtout en pardonnant et en faisant miséricorde (1); » donc pardonner et faire miséricorde, c'est le dernier effort de sa puissance. Cependant il est des choses beaucoup plus grandes, par exemple créer un monde nouveau ou produire d'autres effets pareils. Donc Dieu n'est pas tout-puissant.

4° Commentant ces paroles de saint Paul, I *Cor.* I, 20 : « Dieu à convaincu de folie la sagesse de ce monde, » saint Ambroise dit : « Il l'a convaincu de folie en montrant la possibilité de ce qu'elle croyoit impossible. » D'après cela, quand nous voulons juger de la possibilité ou de l'impossibilité d'une chose, nous ne devons pas, comme la sagesse du monde, prendre pour base de notre jugement la puissance des causes inférieures, mais la puissance de Dieu. Dès lors, rien n'est impossible,

(1) Ces paroles se trouvent dans la Collecte du dixième dimanche après la Pentecôte : « O Dieu, qui manifestez votre toute-puissance surtout en pardonnant et en faisant miséricorde.... »

---

ita quòd moveat *non tempore*, et præsertim quia movet secundùm dispositionem suæ voluntatis.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit omnipotens.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit omnipotens. Moveri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest; est enim immobilis, ut suprà dictum est (qu. 2, art. 3, et qu. 9, art. 1). Non igitur est omnipotens.

2. Præterea, peccare, aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, ut dicitur II *Timoth.* II (2). Ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea, de Deo dicitur, quòd « omnipotentiam suam parcendo maximè et miserando manifestat : ultimum igitur quòd potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquod autem est multò majus quàm parcere et misereri, sicut creare alium mundum vel aliquid hujusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea, super illud I *Corinth.* I : «Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi,» dicit Glossa : « Sapientiam hujus mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile quod illa impossibile judicabat (3). » Unde videtur quòd non sit aliquid judicandum possibile vel impossibile secundùm inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat, sed secundùm

(1) De his etiam III part., qu. 13, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 22 et 25; et qu. 7, de potent., art. 1.

(2) Quoad solam secundam appendicem.

(3) Ex Ambrosii adulterino Commentario quem sub nomine Ambrosiastri Glossa citat, et Hilarius Diaconus Luciferianus hæreticus passim creditur. Paulò aliter autem ibi : *Stulta est facta sapientia hujus mundi : putans enim se sapere, inventa est imprudens : quo enim impossibile judicabat, possibile declaratum est*, etc.

si Dieu est tout-puissant. Mais si rien n'est impossible, rien n'est nécessaire : car une chose, pour avoir ce dernier caractère, doit impliquer l'impossibilité de ne pas être. Si donc vous professez la toute-puissance de Dieu, vous dites par cela même que rien n'est nécessaire dans le monde. Or cette assertion est fausse : donc Dieu n'est pas tout-puissant.

Mais on lit dans saint Luc, I, 37 : « Aucune parole n'est impossible à Dieu (1). »

(Conclusion. — Puisque Dieu peut tout ce qui est possible, on dit avec raison qu'il est tout-puissant, bien qu'il ne puisse faire les choses contradictoires.)

Il faut dire ceci : On professe généralement que Dieu est tout-puissant; mais il reste à définir en quoi consiste la toute-puissance. Cette proposition : « Dieu peut tout, » jusqu'où va-t-elle? quelles sont les choses qu'elle embrasse? Puisque le mot *puissance* est relatif à *possible*, quand on dit que Dieu peut tout, l'on entend qu'il peut tout ce qui est possible, et c'est pour cela qu'on l'appelle tout-puissant. Mais il y a, suivant le Philosophe, deux sortes de possible : le possible relatif et le possible absolu. Une chose est possible relativement, par rapport à la puissance de tel ou tel être, comme lorsqu'on dit que les choses soumises au pouvoir de l'homme sont possibles à l'homme. Le mot *possible* ne se prend pas ainsi dans la question présente. En effet, quand on dit que le souverain Etre peut tout, que signifie cette proposition? Qu'il peut tout ce qui est possible aux créatures? Non, car sa puissance s'étend au delà de ces limites. Qu'il peut tout ce qui est possible à sa puissance? pas davantage;

(1) Ce passage renferme un sens profond ; il signifie : Tout ce qui peut être exprimé par la parole est possible à Dieu. Or on ne peut dire, nommer, formuler par la parole tout ce qui n'emporte pas l'être et le non-être, tout ce qui ne renferme pas le oui et le non, tout ce qui n'implique pas contradiction.

---

potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia : nihil ergo impossibile est. Sublato autem impossibili tollitur necessarium; nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile : ergo Deus non est omnipotens.

Sed contra est, quod dicitur *Luc* I : « Non erit impossibile apud Deum omne verbum. »

(Conclusio. — Cùm possit Deus omnia efficere quæ esse possunt, non autem quæ contradictionem implicant, omnipotens meritò dicitur.)

Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem; sed rationem omnipotentiæ assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cùm dicitur : « Omnia posse Deum. » Sed si quis rectè consideret, cùm potentia dicatur ad possibilia; cùm Deus omnia posse dicitur, nihil rectiùs intelligitur quàm quòd possit omnia possibilia, et ob hoc *omnipotens* dicatur. *Possibile* autem dicitur dupliciter secundùm Philosophum in V *Met.* (1). Uno modo per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanæ potentiæ dicitur esse possibile homini; alio modo absolutè propter ipsam habitudinem terminorum. Non autem potest dici quòd Deus dicatur *omnipotens*, quia possit omnia quæ sunt possibili naturæ creatæ, quia divina potentia in plura extenditur; si autem dicatur quòd Deus sit *omnipotens*, quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiæ, erit circulatio in mani

(1) Ex cap. 12, sive text. 17, versus finem, æquivalenter colligitur.

car cette proposition tourneroit dans un cercle vicieux, puisqu'elle se réduiroit à dire que Dieu peut tout ce qu'il peut. La phrase que nous commentons prend donc le mot *possible* dans le dernier sens que nous avons indiqué, c'est-à-dire absolument.

Or une chose est possible ou impossible absolument, d'après les rapports des termes qui l'expriment dans la proposition : elle est possible quand l'attribut ne répugne pas au sujet, comme lorsque je dis « Socrate est assis ; » elle est impossible quand l'attribut répugne au sujet, comme dans cette énonciation : « L'homme est un âne. » D'une autre part, comme l'agent produit toujours un effet semblable à lui, la puissance se rapporte au possible considéré comme son objet, par l'acte, par la nature, par les propriétés fondamentales qui la constituent : ainsi la puissance calorifique se rapporte à tout ce qui peut recevoir la chaleur. Or l'acte qui forme la nature de la souveraine puissance, l'être divin est l'être infini, qui renferme non pas tel et tel degré de l'être, mais toute la plénitude et toute la perfection de l'être ; de manière que tout ce qui peut avoir la nature de l'être rentre dans les possibles absolus qui tombent sous le domaine de la toute-puissance. Et comme rien n'est contraire à la nature de l'être que le non-être, il ne se trouve hors de ces possibles que ce qui implique l'être et le non-être en même temps ; et si ces choses-là sortent de la sphère de la toute-puissance, c'est qu'elles ne sont pas faisables, pas possibles, mais ce n'est pas que l'énergie suprême ait des limites. Ainsi tout ce qui n'implique pas contradiction rentre, nous devons le répéter, dans les possibles à l'égard desquels on dit Dieu tout-puissant ; mais ce qui implique contradiction n'est pas soumis à sa puissance, parce qu'il ne peut avoir la nature du possible. Si donc nous voulons parler exactement, nous dirons que cela ne peut être

festatione omnipotentiæ; hoc enim non erit aliud quàm dicere quòd Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest : relinquitur igitur quod Deus dicatur *omnipotens*, quia potest omnia possibilia absolutè, quod est alter modus dicendi *possibile*.

Dicitur autem aliquid *possibile* vel *impossibile* absolutè ex habitudine terminorum : *possibile* quidem absolutè, quia prædicatum repugnat subjecto, ut Socratem sedere : *impossibile* vero absolute, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. Est autem considerandum quòd cùm unumquodque agens agat sibi simile unicuique potentiæ activæ correspondet *possibile*, ut objectum proprium secundùm rationem illius actûs in quo fundatur potentia activa : sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad omne calefactibile. *Esse* autem divinum, super quod ratio divinæ potentiæ fundatur, est *esse* infinitum non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius *esse* perfectionem : unde quicquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur *omnipotens*. Nihil autem opponitur rationi entis nisi *non ens*. Hoc igitur repugnat rationi *possibilis absoluti* (quod subditur divinæ omnipotentiæ), quod implicat in se *esse* et *non esse* simul : hoc enim omnipotentiæ non subditur, non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcunque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus *omnipotens ;* ea verò quæ contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientiùs dicitur quòd ea non possunt fieri, quàm quòd Deus ea non possit facere. Neque

fait, et non pas que Dieu ne peut le faire. Cette doctrine n'est pas contraire à la parole de l'Evangile, *Luc*, I, 37 : « Aucune parole n'est impossible à Dieu ; » car les choses contradictoires ne peuvent être parole, puisque l'intelligence ne sauroit les concevoir.

Je réponds aux arguments. 1° Quand nous disons que Dieu est puissant, nous entendons qu'il possède la puissance active, et non pas la puissance passive. Ainsi, qu'il ne puisse ni recevoir le mouvement, ni subir l'action, cela ne prouve rien contre sa puissance.

2° Le péché est un défaut de perfection dans l'acte ; en sorte que pécher, c'est défaillir dans l'action, ce qui répugne à la toute-puissance. Pourquoi donc Dieu ne peut-il pas pécher ? Précisément parce qu'il est tout-puissant (1). Aristote écrit quelque part, il est vrai, que « le Dieu bon peut faire le mal ; » mais il parle dans une hypothèse irréalisable, comme si nous disions : « Dieu pourroit pécher s'il le vouloit. » Car rien n'empêche qu'une proposition, renfermant un antécédant et un conséquent impossibles, ne soit vraie dans son ensemble : vous pouvez dire, par exemple : « L'homme auroit quatre pieds s'il étoit un âne. » Il est aussi possible que le Philosophe ait voulu dire : Dieu peut faire des choses qui nous paroissent mauvaises maintenant, mais que nous jugeriens bonnes s'il les faisoit ; ou bien il parloit d'après les idées des païens, qui mettoient les hommes, comme Jupiter et Mercure, au rang des dieux.

3° Il est vrai que Dieu manifeste sa toute-puissance surtout en par-

(1) Nous appelons spécialement l'attention du lecteur sur cet aperçu profond. Celui qui fait le mensonge, laisse son acte imparfait en ne mettant pas la vérité dans ses discours ; celui qui vole, omet d'accomplir dans l'appropriation du bien d'autrui les exigences de la justice ; celui qui commet le sacrilége, néglige d'apporter dans les saints mystères la sainteté que réclament les choses divines ; le prévaricateur reste en deçà du terme, agit à demi, ne complète pas son opération ; il y a manque d'énergie, défaut d'acte dans son œuvre ; le péché est foiblesse, défaillance, lâcheté.

---

hoc est contra verbum Angeli dicentis : « Non erit impossibile apud Deum omne verbum ; » id enim quod contradictionem implicat, *verbum* esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur *omnipotens* secundùm potentiam activam, non secundùm potentiam passivam, ut dictum est. Unde quòd non possit moveri et pati, non repugnat omnipotentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd peccare est deficere a perfecta actione ; unde posse peccare est posse deficere in agendo ; quod repugnat omnipotentiæ : et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat in IV *Topic.* quòd « potest Deus et studiosus prava agere (2) ; » sed hoc intelligitur, vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile ; ut puta si dicamus quòd « potest Deus prava agere si velit. » Nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens et consequens est impossibile ; sicut si dicatur : « Si homo est asinus, habet quatuor pedes. » Vel ut intelligatur, quòd Deus potest aliqua agere, quæ nunc prava videntur, quæ tamen si ageret, bona essent ; vel loquitur secundùm communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in deos, ut Jovem vel Mercurium.

Ad tertium dicendum, quòd Dei omnipotentia ostenditur maximè in parcendo et miserendo,

(1) More Scripturæ tamen *verbum* hic non sumitur pro ut conceptionem significat, sed ut idem est ac *res* ; quamvis et subtilior solutio, si explicetur ut hic.

(2) Dicitur autem *studiosus*, ut et græcè σπουδαῖος, probus ; quem *virtuosum* quoque minùs latinè quidam vocat.

donnant et en faisant miséricorde, pourquoi? Parce qu'il montre dans cet acte qu'il possède l'autorité souveraine, car le subalterne ne peut remettre lui-même les transgressions commises contre la loi de son supérieur; ensuite parce que sa clémence, en réconciliant l'homme avec la justice, le met en possession des biens infinis, qui sont le dernier effet de sa vertu suprême; enfin parce qu'il ne doit rien à l'homme qu'en vertu des dons qu'il lui a donnés gratuitement, qu'ainsi la miséricorde est le fondement de toutes les opérations divines et que poser la première base de tous les biens, c'est la plus haute manifestation de la puissance

4° Le possible absolu tient sa nature de lui-même, et non des causes inférieures ou supérieures; mais le possible relatif emprunte son caractère à sa cause prochaine; car c'est cette cause qui rend, comme nous l'avons vu dans une autre discussion, les effets contingents ou nécessaires; et selon que les choses doivent être faites par Dieu ou par les créatures, on les dit possibles à la cause suprême ou aux causes inférieures. En quoi consistoit donc la folie de la sagesse du siècle? Elle consistoit en ce qu'elle jugeoit impossible à Dieu ce qu'elle croyoit impossible à la nature. On voit donc que la toute-puissance de Dieu ne détruit ni l'impossible ni le nécessaire dans les choses de ce monde.

ARTICLE IV.

Dieu peut-il faire que les choses passées n'aient pas été?

Il paroît que Dieu peut faire que les choses passées n'aient pas été. 1° Ce qui est impossible par soi est plus impossible que ce qui l'est

---

quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quòd liberè peccata dimittit; ejus enim qui superioris legi adstringitur, non est liberè peccata condonare : vel quia parcendo hominibus et miserendo perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis : vel quia (ut suprà dictum est, qu. 21, art. 4), effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum; nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei à Deo non debitum; in hoc autem maximè divina omnipotentia manifestatur, quòd ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad quartum dicendum, quòd *possibile absolutum* non dicitur neque secundùm causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundùm seipsum; *possibile* verò quòd dicitur secundùm aliquam potentiam, nominatur possibile secundùm proximam causam (1) : unde ea quæ immediatè nata sunt fieri à Deo solo (ut creare, justificare et hujusmodi), dicuntur possibilia secundùm causam superiorem; quæ autem nata sunt fieri à causis inferioribus, dicuntur possibilia secundùm causas inferiores; nam secundùm conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut supra dictum est (qu. 14, art. 13, ad 2). In hoc autem reputatur « stulta mundi sapientia, » quia ea quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia judicabat, Et sic patet, quòd omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem à rebus non excludit.

ARTICULUS IV.

Utrùm Deus possit facere quod præterita non fuerint.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd

(1) Id est secundùm illam causam ex qua proximè pendet. Hinc effectus à solo Deo dependentes, cùm *impossibiles* dicuntur, absolutè subintelligi debent, ordinariè autem, si etiam à creatura ut à causa proxima dependeant.

(2) De his etiam in 2, 2. quæst. 152, art. 3, ad 3; ut et *Sentent.*, dist. 42, quæs. 2,

par accident. Or Dieu peut faire ce qui est impossible par soi, même rendre la vue aux aveugles, la vie aux morts; donc il peut, à plus forte raison, faire ce qui est impossible par accident. Mais que les choses passées n'aient pas été, cela n'est impossible que par accident; car s'il est impossible, par exemple, que Socrate n'ait pas vécu, n'est-ce pas uniquement parce qu'il a existé? Donc Dieu peut faire que les choses passées n'aient pas été.

2° Tout ce que Dieu a pu faire, il le peut toujours; car sa puissance ne souffre point d'amoindrissement. Or, avant que Socrate ait existé, Dieu pouvoit faire qu'il n'existât pas : donc il peut faire, après son existence qu'il n'ait pas existé.

3° La charité est une plus grande vertu que la virginité. Or Dieu peut rallumer la charité éteinte dans les cœurs (1) : donc il peut aussi rendre la virginité perdue; donc il peut faire que la vierge flétrie ne l'ait pas été.

Mais saint Jérôme dit, *Epist.* XXII : « Quoiqu'il puisse tout, Dieu ne peut pas faire que la vertu une fois corrompue soit restée intacte. » Donc, etc.

(CONCLUSION. — Dieu ne peut faire, car cela implique contradition, que les choses passées n'aient pas été.)

Il faut dire ceci : Les choses contradictoires ne tombent pas, comme nous l'avons vu, sous la puissance de Dieu. Or il est contradictoire que

(1) L'ange de l'Apocalypse mande à l'ange de l'église d'Ephèse, II, 2-6 : « Je sais tes œuvres et ta patience, et que tu ne peux supporter les méchants... Mais j'ai contre toi, que tu es déchu de ta charité première. Souviens-toi donc d'où tu es tombé, et fais pénitence.... Mais tu as ceci, que tu hais les œuvres des Nicolaïtes, que je hais moi aussi. » On voit que le chef de l'église d'Ephèse avoit encore l'amitié de Dieu; il avoit donc recouvré la charité. Le concile de Trente dit, *Sess.*, VI, c. 7 : « La justification est la translation, le passage de l'état où l'homme naît enfant du premier Adam, à l'état de grâce et d'enfant adoptif de Dieu. »

Deus possit facere quòd præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quàm quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare : ergo multò magis potest facere illud quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse, est impossibile per accidens; accidit enim « Socratem non cucurrisse, esse impossibile ex hoc quod præteriit. Ergo Deus potest facere quòd præterita non fuerint.

2. Præterea, quicquid Deus facere potuit, potest; cùm ejus potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere antequam Socrates curreret, quòd non curreret : ergo postquam cucurrit, potest Deus facere quod non concurrerit.

3. Præterea, charitas est major virtus quàm virginitas. Sed Deus potest reparare charitatem amissam : ergo et virginitatem; ergo potest facere quòd illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit : « Cùm Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam (1). » Ergo eadem ratione non potest facere de quocunque alio præterito quòd non fuerit.

(CONCLUSIO. — Quòd præterita non fuerint (cùm contradictionem implicet), non subjacet divinæ potestati.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Præterita autem non fuisse contradictionem implicat. Sicut enim

art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. 2, cap. 25; et quæst. 1, de potent., art. 3; et *Quodlib.* 5, quæst. 2, art. 1.

(1) Vel sic : *Audenter loquar : cùm omnia possit Deus, virginem suscitare non potest post ruinam* ; ut videre est epist. 22, *De custodia virginitatis*, ad Eustochium.

les choses passées n'aient pas été. En effet, comme on ne pourroit avancer sans contradiction que Socrate est assis et qu'il ne l'est pas, de même on se contrediroit en avançant qu'il a été assis et qu'il ne l'a pas été. Mais dire, d'une part, que Socrate a été assis, c'est dire qu'il a été; affirmer, d'une autre part, qu'il n'a pas été assis, c'est affirmer qu'il n'a pas été : donc Dieu ne peut faire que ce qui a été n'ait pas été. C'est ce que l'évêque d'Hippone écrit, *Contra Faustum*, XXIX, 5 : « Quand on dit : Si Dieu est tout-puissant, qu'il fasse que ce qui a existé n'ait pas existé, c'est comme si l'on disoit : Qu'il fasse que les choses vraies soient fausses par cela même qu'elles sont vraies (1). « Et le Philosophe, *Ethic.*, II : « Une seule chose échappe au pouvoir de Dieu, c'est d'empêcher que les choses faites n'aient pas été faites. »

Je réponds aux arguments : 1° Quand on considère les choses passées en elles-mêmes, hors du temps, il y a seulement impossibilité accidentelle, cela est vrai, qu'elles n'aient pas été; mais quand on les envisage dans le temps, comme passées, il est essentiellement impossible, disons plus encore, absolument contradictoire qu'elles n'aient pas existé. La résurrection d'un mort n'offre point une pareille impossibilité : car elle n'implique pas contradiction; et si elle est au-dessus des forces naturelles, elle est dans la puissance de Dieu.

2 De même que Dieu peut, par la perfection de sa puissance, tout ce qui est possible, de même il peut toujours, par l'immutabilité de cette même puissance, ce qu'il a pu jamais. Mais il est des choses qui sont possibles avant tel ou tel événement et qui ne le sont plus après; et

(1) Le même Père dit au même endroit : « Dieu peut faire que les choses qui étoient ne soient pas; mais il ne peut faire qu'elles n'aient pas été, car il sera toujours vrai de dire qu'elles ont existé. »

---

contradictionem implicat dicere quòd Socrates sedet et non sedet, ita quòd sederit et non sederit. Dicere autem quòd sederit, est dicere quòd sit præteritum; dicere autem quòd non sederit, est dicere quòd non fuerit : unde « præterita non fuisse, » non subjacet divinæ potentiæ. Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum lib. XXIX, cap. 5: « Quisquis ita dicit: Si Deus omnipotens est, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint, non videt hoc se dicere : Si Deus omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quòd vera sunt, falsa sint. » Et Philosophus dicit (1) sexto *Ethic.*, cap. 2, quòd « hoc solo privatur Deus ingenita facere quæ sunt facta. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt «præterita non fuisse» sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, id est, cursus Socratis; tamen si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solùm per se, sed absolutè contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile quàm mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem, quia dicitur impossibile secundùm aliquam potentiam, scilicet naturalem : talia enim impossibilia divinæ potentiæ subduntur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinæ potentiæ, omnia potest; sed quædam non subjacent ejus potentiæ, quia deficiunt à ratione possibilium; ita si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ, quicquid Deus potuit, potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium dum

(1) Non ex proprio tantùm sensu, sed ex cujusdam Agathonis Jamblici poëtæ mente, cujus dictum hoc velut rectè dictum commendat. Legi porrò meliùs debet ex græco ἀγένητα, *infecta*, quam ut vetus Interpres vertit *ingenita*, quasi legisset ἀγέννητα.

l'on dit que Dieu ne peut faire ces choses-là, parce qu'elles ne peuvent être faites.

3° Dieu peut enlever la corruption du corps et de l'esprit; mais il ne peut pas faire que la personne une fois flétrie ne l'ait pas été. Semblablement il peut ôter les péchés; mais il ne peut pas faire que le pécheur n'ait point prévariqué et perdu la charité.

ARTICLE V.

Dieu peut-il faire ce qu'il ne fait pas?

Il paroît que Dieu ne peut faire ce qu'il ne fait pas. 1° Dieu ne peut faire que ce qu'il a décrété de faire dans sa prescience. Or Dieu n'a décrété de faire que les choses qu'il fait : donc il ne peut faire que ce qu'il fait.

2° Dieu ne peut faire que les choses qu'il doit faire et qu'il est juste qu'il fasse. Or Dieu ne doit faire et il n'est juste qu'il fasse que ce qu'il fait : donc il ne peut faire que ce qu'il fait.

3° Dieu ne peut faire que ce qu'il est bon et convenable aux choses qu'il a faites. Or il ne seroit ni bon convenable aux choses faites par Dieu d'être autrement qu'elles ne sont (1) : donc Dieu ne peut faire que ce qu'il fait.

Mais Jésus-Christ dit, *Matth.* XXVI, 53 : « Pensez-vous que je ne puisse pas prier mon Père, et il m'enverroit aussitôt plus de douze légions d'anges (2)? » Or le Fils n'a pas fait cette prière et le Père n'a

(1) *Eccli.*, XXXIX, 21 : « Les ouvrages du Seigneur sont tous souverainement bons. » — *Marc*, VII, 37 : « Il a bien fait toute chose. »

(2) Saint Thomas cite ainsi ce passage : « An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit.... » La Vulgate corrigée porte : « An putas, quia non possum rogare.... » — La légion

---

erant fienda, quæ jam deficiunt à ratione possibilium, dum sunt facta : et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad tertium dicendum, quòd omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest à muliere corrupta, hoc tamen ab ea removeri non poterit quòd corrupta non fuerit; sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quòd non peccaverit, et quòd charitatem non amiserit.

ARTICULUS V.

Utrùm Deus possit facere quæ non facit.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non possit facere nisi ea quæ facit. Deus enim non potest facere quæ non præscivit et præordinavit se facturum. Sed non præscivit neque præordinavit se facturum nisi ea quæ facit : ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

2. Præterea, Deus non potest facere nisi quod debet, et quod justum est fieri. Sed Deus non debet facere quæ non facit, nec justum est ut faciat quæ non facit : ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

3. Præterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est et conveniens rebus factis. Sed rebus à Deo factis non est bonum nec conveniens aliter esse quàm sint : ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

Sed contra est quod dicitur *Matth.* XXVI : « An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modò plusquam duodecim legiones Angelorum? » Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 43, quæst. 2, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 23, ac deinceps usque ad 30 ; ut et lib. III, cap. 98; et quæst. 1, de potent., art. 5.

pas envoyé ces anges ; donc Dieu peut faire des choses qu'il ne fait pas

(Conclusion. — Puisque Dieu fait tout pour sa bonté, qui dépasse infiniment les êtres créés, rien ne limite sa puissance au monde actuel, mais il peut produire un monde beaucoup plus grand et plus parfait.)

Il faut dire ceci : Il y a eu deux erreurs sur la question présente. Quelques philosophes ont dit que Dieu agit par la nécessité de sa nature. Comme les causes physiques ne peuvent produire que ce qu'elles produisent ; comme l'animal donne forcément naissance à un animal, la plante à une plante : ainsi l'Artisan suprême ne pouvoit, dans ce sentiment, faire d'autres choses que celles qu'il a faites, former un autre monde que celui qu'il a formé. Mais nous avons prouvé plus haut que Dieu ne subit pas l'empire de la nécessité, que sa volonté est la cause des choses et qu'elle se détermine spontanément, librement ; l'Être indépendant pourroit donc faire jaillir une nouvelle création du néant.

D'autres pensent que la sagesse et la justice, présidant à toutes les œuvres de Dieu, bornent sa puissance au monde actuel et ne lui permettent pas d'en créer un nouveau. Il est vrai, comme la puissance de Dieu se confond avec son essence, et par conséquent avec sa sagesse, rien

renfermoit, chez les anciens, six mille hommes ; douze légions d'anges auroient donc compris, comme le remarque saint Jérôme, soixante-douze mille de ces esprits célestes.

Saint Augustin rapporte d'autres passages à l'appui de notre thèse ; voici en résumé ce qu'il dit, *De spirit. et litt.*, XXXIV : Dieu auroit pu exterminer d'un seul coup les idolâtres, *Josué*, XXIII, 9, il ne l'a pas fait ; infliger aux impies de nouveaux tourments, *Sag.*, XVI, 6, il ne l'a pas fait ; susciter de la pierre des enfants d'Abraham, *Luc*, III, 8, il ne l'a pas fait ; jeter les montagnes dans la mer, *Marc*, XI, 23, il ne l'a pas fait ; opérer mille autres merveilles signalées dans les saintes lettres, il ne l'a pas fait. « On voit donc, conclut l'évêque d'Hippone, que Dieu ne fait pas tout ce qu'il peut faire ; l'Ecriture sainte condamne, aussi bien que la raison, la doctrine contraire. »

Abeilard dit, *Introduct.*, III, 5 : « Puisque, d'une part, Dieu ne peut faire que ce qui lui convient ; puisque, d'une autre part, tout ce qui lui convient il le fait, je pense qu'il ne peut faire que ce qu'il fait, quoique notre opinion soit contraire à la doctrine du plus grand nombre, ainsi qu'aux paroles des saints. » Pourquoi Abeilard est-il libre penseur à demi ? pourquoi n'a-t-il pas ajouté que son opinion est contraire à l'Ecriture sainte ?

Judæis : ergo Deus potest facere quod non facit.

(Conclusio. — Cùm Deus propter bonitatem suam agat, quæ improportionabiliter omnia à se facta excedit, nec ex natura, seu quovis in ipso habitu inexistente, limitatur ad certum ordinem rerum, sed plura et majora facere potest, quam quæ facit).

Respondeo dicendum, quòd circa hoc quidam dupliciter erraverunt. Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturæ ; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire, nisi quæ eveniunt (utpote ex semine hominis homo, ex semine olivæ oliva), ita ex operatione divina non possint aliæ res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed suprà ostendimus (1) Deum non agere ex necessitate naturæ, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam, neque etiam ipsam voluntatem naturaliter ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate à Deo provenit, quòd alia provenire non possent.

Alii verò dixerunt quòd potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ et justitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur. Cùm autem potentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud quàm Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quòd

(1) Quæst. 19, art. 3, implicitè : sed art. 4, expressiùs ; et rursum implicitè art. 10, cùm in Deo liberum arbitrium esse ostendit.

n'est dans le domaine de la toute-puissance qui ne soit dans l'ordre de la sagesse infinie, puisque ce dernier attribut comprend tout l'être du premier; mais le plan réalisé par la toute-puissance conformément aux lois de la justice n'égale pas la science divine, n'en remplit pas l'idéal, n'en épuise pas les inventions de telle sorte que l'intelligence suprême ne puisse concevoir un autre monde. L'artisan règle l'ordre des choses qu'il fait sur la fin qu'il veut atteindre; et quand la fin est dans une proportion rigoureuse avec les choses, il ne peut sortir, cela est vrai, des combinaisons d'un ordre déterminé : mais la bonté divine, qui est la fin universelle, dépasse infiniment les êtres créés; la sagesse infinie n'est donc pas bornée à l'ordre actuel des choses; elle peut concevoir une autre terre, d'autres cieux, d'autres mondes. Concluons donc, sans crainte d'erreur, que Dieu peut faire autre chose que ce qu'il fait.

Je réponds aux arguments : 1° Comme, dans l'homme, la puissance diffère de la volonté et de l'intelligence et qu'à son tour l'intelligence se distingue de la sagesse, et la volonté de la justice : une chose peut être dans sa puissance sans qu'elle soit, selon les lois de la justice et de la sagesse, dans sa volonté et dans son intelligence. Mais, en Dieu, la puissance et l'essence, la volonté et l'intelligence, la sagesse et la justice ne diffèrent pas réellement l'une ou l'autre; une chose ne peut donc être dans sa puissance sans qu'elle soit dans sa volonté et dans son intelligence dirigées par la justice et par la sagesse. Cependant, comme la volonté de Dieu ne peut être déterminée nécessairement, si ce n'est d'une nécessité hypothétique, à tel ou tel objet; comme sa sagesse et sa justice ne sont pas non plus restreintes à l'ordre actuel: rien n'empêche qu'il n'y ait dans le ressort de sa puissance des choses qui ne se trouvent pas dans sa volonté et qui sortent du plan réalisé par lui. Et comme nous attribuons à la puissance l'exécution, à la volonté le commandement, à

---

nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinæ sapientiæ (nam divina sapientia totum *posse* potentiæ comprehendit); sed tamen ordo à divina sapientia rebus inditus (in quo ratio justitiæ consistit, ut suprà dictum est) non adæquat divinam sapientiam, ut sic divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quòd tota ratio ordinis quem sapiens rebus à se factis imponit, à fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem : sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas; unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter quòd Deus potest alia facere quàm quæ facit.

Ad primum ergo dicendum, quòd in nobis, in quibus potentia et essentia aliud est à voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud à sapientia et voluntas aliud à justitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate justa vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia, et essentia, et voluntas, et intellectus, et sapientia, et justitia; unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate justa ipsius, et in intellectu sapiente ejus. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc vel illa, nisi fortè ex suppositione (ut dictum est qu. 19, art. 3), neque sapientia Dei et justitia determinatur ad hunc ordinem, ut suprà dictum est, nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut *exequens*, voluntas autem ut *imperans*, et intellectus et sapientia

la sagesse la direction, les choses qui sont dans sa puissance considérée en elle-même, les possibles qui ont la nature de l'être, nous disons qu'il les peut de puissance absolue; et ce qui appartient à cette puissance envisagée comme force exécutive de la volonté, nous disons qu'il les peut de puissance ordonnée. Ainsi Dieu pourroit faire, de puissance absolue, d'autres choses que celles qu'il a décrété de faire dans sa prescience; mais il ne peut être qu'il fasse autre chose que ce qu'il a décrété : car, tandis que l'action est surbordonnée à sa prescience et à ses décrets, le pouvoir est inhérent à son essence; il peut parce qu'il est, mais il fait parce qu'il veut (1).

2° Dieu ne doit rien à personne qu'à lui-même. Ainsi quand on dit : « Dieu ne peut faire que ce qu'il doit, » c'est comme si l'on disoit qu'il ne peut faire que ce qui lui est convenable et juste. Or cette dernière phrase peut se prendre de deux manières. D'abord on peut rapporter immédiatement au verbe *est* les qualificatifs *convenable* et *juste*, les restreindre par-là même à l'ordre actuel des choses et les appliquer au terme *pouvoir* dans ce sens limité; alors la proposition est fause; car elle signifie : « Dieu ne peut faire que ce qui est convenable et juste maintenant, dans l'ordre établi par la providence. » Ensuite on peut joindre directement au verbe *pouvoir* les deux mots *convenable* et *juste*, les prendre dans un sens illimité et les appliquer au verbe *est* dans toute

(1) On voit que saint Thomas distingue ici deux sortes de puissances : la puissance absolue et la puissance ordonnée. La première est la puissance considérée en elle-même, dans sa nature, hors de tout rapport avec les autres attributs divins; la seconde est cette même puissance envisagée relativement, dans l'essence infinie, au point de vue des autres attributs suprêmes. En vertu de la puissance absolue, Dieu peut tout ce qui a la nature de l'être, tout ce qui n'implique pas contradiction, tout ce qui n'est pas impossible; par la puissance ordonnée, Dieu exécute les prescriptions de sa sagesse, accomplit l'ordre de sa providence, produit les choses qui ne doivent pas être effectuées par les causes secondes. Dieu peut tout; mais il n'agit pas sans sagesse, sans motif, sans raison.

Quelques théologiens donnent à la puissance ordonnée le nom de *puissance ordinaire*; le lecteur trouvera sans doute la dénomination de saint Thomas plus juste et plus profonde.

---

ut *dirigens*, quod attribuitur potentiæ secundùm se consideratæ, dicitur Deus posse secundùm potentiam absolutam; et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut suprà dictum est: quod autem attribuitur potentiæ divinæ secundùm quòd exequitur imperium voluntatis justæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundùm hoc ergo dicendum est quòd Deus potest alia facere de potentia absoluta, quàm quæ præscivit et præordinavit se facturum; non tamen potest esse quod aliqua faciat quæ non præsciverit et præordinaverit se facturum, quia ipsum *facere* subjacet præscientiæ et præordinationi, non autem ipsum *posse* quod est naturale; ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde cùm dicitur quòd « Deus non potest facere nisi quod debet, » nihil aliud significatur nisi quòd « Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et justum. » Sed hoc quod dico, conveniens et justum, » potest intelligi dupliciter. Uno modo sic, quòd hoc quod dico « conveniens et justum, » priùs intelligatur conjungi cum hoc verbo, *est*; ita quòd restringatur ad standum pro præsentibus, et sic referatur ad potentiam; et sic falsum est quod dicitur; est enim sensus: « Deus non potest facere nisi quòd modò conveniens est et justum. » Si verò priùs conjungatur cum hoc verbo, *potest* (quod habet vim ampliandi), postmodum cum hoc verbo, *est*, significabitur quoddam præsens et confusum;

l'étendue de leur signification ; alors la proposition ne se rapporte plus à l'ordre actuel que d'une manière vague et confuse ; elle signifie : « Dieu ne peut rien faire qui ne fût convenable et juste, s'il le faisoit. »

3° L'ordre actuel est calqué sur les choses existantes, mais il ne limite ni la sagesse ni la puissance divine : il ne seroit ni bon ni convenable de constituer cet univers sur un plan différent, mais Dieu pourroit créer un autre monde et lui donner d'autres lois.

ARTICLE VI.

Dieu pourroit-il faire les choses meilleures qu'il ne les fait?

Il paroît que Dieu ne pourroit pas faire les choses meilleures qu'il ne les fait. 1° Tout ce que Dieu fait, il le fait avec la plus grande sagesse et la plus grande puissance. Or une chose est d'autant meilleure qu'elle est faite avec plus de sagesse et plus de puissance. Donc Dieu ne peut faire les choses meilleures qu'il ne les fait.

2° On lit dans saint Augustin, *Contra Maxim.*, III, 7 : « Si Dieu avoit pu engendrer un Fils égal à lui et qu'il ne l'eût pas fait, il auroit été guidé par l'envie. » Ne pouvons-nous pas dire de même : Si Dieu avoit pu faire les créatures meilleures et qu'il ne l'eût pas fait, il en auroit été pareillement empêché par la jalousie. Or Dieu ne peut se laisser conduire par la jalousie : donc il a fait tout ce qu'il pouvoit faire de mieux, donc il ne peut faire rien de meilleur que ce qu'il a fait.

3° On ne peut rien faire de meilleur que ce qui est très-bon, parce qu'il n'y a rien au delà du suprême degré. Or saint Augustin dit, *Enchir.*, X : « Les choses sont bonnes en elles-mêmes et très-bonnes dans leur en-

---

et erit locutio vera sub hoc sensu : « Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveniens et justum. »

Ad tertium dicendum, quòd licèt iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quæ nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas; unde licèt istis rebus quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere et alium eis imponere ordinem.

ARTICULUS VI.

Utrùm Deus possit meliora facere ea quæ facit.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non possit meliora facere ea quæ facit. Quicquid enim Deus facit, potentissimè et sapientissimè facit. Sed tantò fit aliquid melius quantò fit potentiùs et sapientiùs : ergo Deus non potest aliquid facere melius quàm facit.

2. Præterea, Augustinus contra Maximinum sic argumentatur : « Si Deus potuit et noluit gignere filium sibi æqualem, invidus fuit (2). » Eadem ratione si Deus potuit res meliores facere quàm fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata à Deo : ergo Deus unumquodque fecit optimum; non ergo Deus potest aliquid facere melius quàm fecit.

3. Præterea, id quod est maximè vel valdè bonum non potest melius fieri, quia maximo nihil est majus. Sed sicut Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. 10 : « Bona sunt singula quæ Deus fecit, sed simul universa, valde bona, »

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist, 44, art. 1, 2 et 3; ut et III, *Sent.*, dist. 13, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 2 et 3.

(2) Vel sic, verbis paululùm immutatis ; *Prorsus ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater æqualem sibi gignere filium aut non potuerit, aut noluerit. Si non potuit, infirmus ; si noluit, invidus invenitur* ; ut cap. 7, libri 3, videre est, sub finem.

semble, » car elles forment l'admirable beauté de l'univers. Donc Dieu ne pourroit rien faire de meilleur que ce qu'il a fait.

4° Le Dieu-Homme est « plein de grâce et de vérité, » et « Dieu ne lui donne pas l'Esprit avec mesure (1); » dès lors il ne pourroit être meilleur. — La béatitude, même créée, est appelée le *souverain bien :* elle ne pourroit donc être meilleure. — La bienheureuse Vierge Marie es exaltée au-dessus de tous les chœurs des anges : elle non plus ne sauroit être meilleure. Donc Dieu ne peut faire de meilleures choses que celles qu'il a faites.

Mais saint Paul dit, *Ephés.*, III, 20 : « Dieu peut faire infiniment plus que tout ce que nous demandons ou pensons (2). »

(1 *Jean*, I, 14 : « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous; et nous avons vu sa gloire, la gloire comme du Fils unique du Père, pleine de grâce et de vérité. » — *Ibid.*, III, 34 : « Celui que Dieu a envoyé dit des paroles de Dieu, parce que Dieu ne lui donne point l'Esprit avec mesure. »

(2 Pour réfuter l'objection tirée de l'existence du mal, quelques philosophes ont dit que Dieu, malgré sa toute-puissance, n'auroit pu mieux faire qu'il n'a fait, rendre les créatures plus parfaites et plus heureuses qu'il ne l'a fait, fonder l'univers sur des lois plus sages qu'il ne l'a fait, pourquoi? Parce que ce monde est, non-seulement bon, mais le meilleur possible. Ce système, qu'on appelle l'*optimisme*, d'*optimum*, a été défendu par un écrivain justement célèbre et par un homme d'un prodigieux savoir et d'un grand génie, par Malebranche et par Leibnitz.

Voici le principe fondamental de cette théorie : « On ne comprendra jamais, dit Malebranche, *Entret. sur la Métaphys.*, IX, 8, que Dieu agisse uniquement pour ses créatures, ou par un mouvement de pure bonté, dont le motif ne trouve point sa raison dans les attributs divins. Dieu peut ne point agir ; mais s'il agit, il ne le peut qu'il ne se règle sur lui même, sur la loi qu'il trouve dans sa substance. » Sans doute Dieu n'agit pas sans motif et fait tout pour lui-même : mais lui-même, c'est la bonté ; mais le motif de la bonté, c'est encore la bonté. Nous l'avons entendu de la bouche de saint Thomas : Dieu nous a donné des organes, parce qu'il nous a fait don de l'intelligence; l'intelligence, parce qu'il nous a élevés à la dignité d'homme; la dignité d'homme, pourquoi? Parce qu'il est bon. La bonté, qui se prodigue elle-même, diffusive de soi, selon l'axiome, voilà le fondement des opérations divines. « Qui a tout fait? dit saint Augustin, *Confess.*, XIII, 1 et 2. C'est Dieu. Comment Dieu l'a-t-il fait? Par sa parole. Pourquoi l'a-t-il fait? Parce qu'il est bon. La meilleure raison à donner, c'est de dire qu'un Dieu bon devoit faire de bonnes choses. » Dieu agit avec sagesse, mais il fait tout par bonté : car « la bonté, dit un écrivain sacré, *Sag.*, VII, 26, est l'image de sa sagesse. » Malebranche exalte ce dernier attribut, mais il porte atteinte au premier. Comme la théorie de la science moyenne, comme la prédestination d'après les mérites, comme tous les systèmes nouveaux sur la nature et les opérations divines, l'optimisme prend à Dieu d'une main ce qu'il croit lui donner de l'autre.

Mais si Dieu n'agit point pour ses créatures et par bonté, il fait tout pour lui-même et par sagesse. Or plus un ouvrage est parfait, mieux il exprime la sagesse et les perfections de l'ouvrier; Dieu a donc fait son ouvrage le plus parfait possible. C'est ce que dit Leibnitz, *Essais de théodicée*, VIII : « La suprême sagesse n'a pu manquer de choisir le *meilleur*. Car comme un moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de

---

quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum universi non potest melius fieri à Deo.

4. Præterea, homo Christus est plenus gratiâ et veritate et spiritum habet non ad mensuram : et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum : et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros angelorum exaltata : et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

Sed contra est, quod dicitur ad *Ephes.* III, quòd « Deus potest omnis facere abundantiùs quàm petimus, aut intelligimus. »

(CONCLUSION. — Dieu ne peut pas rendre une chose meilleure dans sa substance, mais il peut faire de meilleures choses que celles qu'il a faites.)

Il faut dire ceci : On distingue dans chaque objet deux sortes de bonté. Il y a d'abord la bonté qui tient à l'essence des choses, comme d'être raisonnable dans l'homme. Sous ce rapport, Dieu peut bien faire une chose meilleure qu'une autre ; mais il ne peut pas faire que la même chose soit meilleure qu'elle n'est. Comme Dieu ne sauroit rendre le nombre quatre plus grand, puisqu'il en changeroit l'espèce en y ajoutant, de même Dieu ne sauroit rendre, sans la changer, une chose meilleure dans son essence ;

mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand ; et il y auroit quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avoit moyen de faire mieux.... Il se trouve donc parmi tous les mondes possibles un meilleur, *optimum* ; autrement, Dieu n'en auroit produit aucun. » Entre le meilleur monde possible et les attributs suprêmes, il reste des degrés innombrables, une distance immense, incommensurable, toute la distance qui sépare le créé de l'incréé ; il n'y a point d'absolu dans les régions du relatif, point d'infini dans la sphère du fini. Où est donc le monde souverainement parfait dont parle le philosophe d'outre-Rhin ? S'il existoit, il auroit épuisé les inventions de l'omniscience et les efforts de la toute-puissance ; il seroit l'infini potentiel réalisé, c'est-à-dire une contradiction dans les termes. Et que devient, dans ce système, la liberté de l'Etre indépendant ? *La suprême sagesse n'a pu manquer de choisir le meilleur ?* Est-ce donc que l'élection ne s'exerce pas entre des choses différentes ? L'option ne suppose-t-elle pas au moins deux objets ? S'il n'y en a qu'un, n'est-on pas forcé de le prendre ? Non-seulement la théorie que nous combattons porte atteinte à la bonté du souverain Etre ; mais elle limite sa sagesse, amoindrit sa puissance et détruit sa liberté.

Enfin si le Créateur a choisi le mieux, le bien absolu, l'*optimum*, ce monde est parfait : la conséquence est rigoureuse. Effectivement nos philosophes ont entrepris de prouver cette thèse : le pouvoient-ils ? Le monde actuel n'est-il pas créé ? S'il est créé, il est circonscrit, borné, limité, fini ; s'il est fini, il est défectueux, imparfait. Leibnitz fait de tous les astres autant de soleils qui éclairent d'autres globes couverts d'habitants, il nous montre l'espace peuplé de mondes innombrables, séjours de l'innocence et du bonheur ; mais ces sphères si belles, ces constellations si magnifiques sont-elles nécessaires, éternelles ? renferment-elles tous les degrés de l'être, toutes les perfections ? Et que me font, à moi, toutes les splendeurs, toutes les magnificences, toutes les merveilles des régions célestes ? En suis-je plus heureux ? Je souffre : dès lors il est prouvé que l'univers renferme le mal, et qu'il n'est pas le meilleur monde possible. Dieu auroit pu bannir de la terre le péché, la douleur et les angoisses et les alarmes et la guerre et la famine et les contagions et les calamités sociales. Il a laissé son ouvrage imparfait, parce qu'il doit nécessairement limiter ses actes extérieurs, parce que s'il faisoit tout ce qu'il peut faire, il produiroit un effet infini, ce qui implique.

L'optimisme heurte de front les attributs suprêmes, et va se briser contre les faits.

(CONCLUSIO. — Non potest à Deo res eadem melior fieri substantialiter, sed accidentaliter ; potest tamen Deus quavis re à se factâ aliam meliorem simpliciter facere.)

Respondeo dicendum, quòd bonitas alicujus rei est duplex. Unaquidem, quæ est de essentia rei, sicut *esse rationale* est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quàm ipse sit, licèt possit facere aliquam aliam eâ meliorem : sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus ; sic enim se habet additio differentiæ substantialis in diffinitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur in VII *Metaphys.* (1). Alia bonitas

(1) Ex cap. 3, text. 10, colligitur ubi pleniùs : *Definitio numerus quidam est. Et quemadmodum de numero si auferatur vel addatur aliquid ex quibus numerus est, non est ampliùs idem numerus, quantumlibet minimum vel auferri vel addi contigerit, sic nec definitio nec ipsum quod quid est, erit ampliùs, cùm aliquid vel ablatum fuerit vel additum* : sed præcipua differentia, etc.

car l'addition d'une qualité substantielle est dans les êtres, selon la remarque d'Aristote, ce que l'addition de l'unité est dans les nombres. Ensuite il y a la bonté accidentelle, qui n'appartient point à l'essence des choses, comme la sagesse, la justice dans l'homme. Sous ce point de vue, Dieu peut améliorer les choses existantes. Disons donc, pour conclusion générale, que Dieu peut faire de meilleures choses que celles qu'il a faites.

Je réponds aux arguments : 1° La proposition : « Dieu peut faire mieux qu'il ne fait, » présente plus d'une signification. Si l'on prend le terme *mieux* susbstantivement, dans le sens *d'objet meilleur*, la phrase est vraie ; car Dieu peut, comme nous le disions à l'instant même, et rendre meilleures les choses qui existent, et faire de meilleures choses que celles qu'il a faites. Ensuite si l'on prend le mot *mieux* dans un sens adverbial, en lui faisant signifier *d'une manière plus parfaite*, on le rapporte ou à l'agent ou aux choses faites : dans le premier cas, Dieu ne peut faire mieux qu'il ne fait, car il ne sauroit opérer ni avec plus de sagesse ni avec plus de puissance; dans le second cas, Dieu pourroit faire mieux, car il est en son pouvoir d'améliorer les choses, sinon dans leur essence du moins dans leurs accidents.

2° Il est de la nature du fils d'être égal au père, quand il est parvenu à sa perfection ; mais il n'est pas de la nature des créatures d'être meilleures que Dieu ne les a faites. Il n'y a donc point parité entre les deux termes de l'objection.

3° Les êtres actuels étant donnés, ce monde est le meilleur possible; car les lois de l'ordre établi par la sagesse infinie répondent admirablement à la nature des êtres et font de l'univers un tout parfait; si l'on élevoit l'essence d'une seule créature dans l'échelle du bien, l'on briseroit les proportions de l'ensemble, de même qu'on détruit l'accord de la lyre en tendant trop une corde. Sans doute Dieu pourroit ajouter de

---

est, quæ est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est *esse virtuosum vel sapientem;* et secundùm tale bonum potest Deus res à se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re à se factâ potest Deus facere aliam meliorem.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur : « Deum posse aliquid facere melius quàm facit, » si ly *melius* sit nomen, verum est : qualibet enim re potest facere aliam meliorem; eamdem verò potest facere meliorem quodam modo, et quodam modo non, sicut dictum est. Si verò ly *melius* sit adverbium et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere meliùs quam sicut facit, quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate; si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere meliùs, quia potest dare rebus à se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licèt non quantum ad essentialia.

Ad secundum dicendum, quòd de ratione filii est quòd æquetur patri, cùm ad perfectum venerit; non est autem de ratione creaturæ alicujus, quòd sit melior quàm à Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd universum (suppositis istis rebus) non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum à Deo, in quo bonum universi consistit; quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res

nouvelles choses à celles qui existent, ou créer des êtres différents; mais, alors, nous aurions un autre monde meilleur que celui-ci (1).

4° Comme l'humanité du Christ est unie à Dieu, que la béatitude est la jouissance de Dieu, et Marie la Mère de Dieu, elles empruntent, au bien infini qui est Dieu, comme une dignité pareillement infinie; sous ce rapport, il ne pourroit y avoir rien de meilleur, car rien ne l'emporte en bonté sur Dieu.

QUESTION XXVI.

De la béatitude de Dieu.

Maintenant que nous avons traité des choses qui concernent l'unité de Dieu, il ne nous reste plus qu'à parler de sa béatitude.

On demande quatre choses sur ce sujet : 1° La béatitude est-elle en Dieu? 2° La béatitude en Dieu appartient-elle à l'intelligence? 3° Dieu est-il la béatitude des bienheureux? 4° Dieu renferme-t-il toute béatitude?

(1) Saint Thomas dit, 1-2, XCIII, 1 : « La raison divine, en tant que tout est créé par elle, prend le nom de *type*, d'*exemplaire*, d'*idée;* mais elle prend le nom de *loi*, en tant qu'elle dirige les choses à leur fin. » Dieu peut choisir librement entre les types des êtres, quand il veut les créer; mais il doit nécessairement se conformer à leur nature, quand il veut les gouverner. Pourquoi? parce que sa raison n'est qu'idée dans le premier cas, et qu'elle est loi dans le second. Libre dans son choix, il est lié par ce choix même. Posez les prémisses, la conséquence en découle nécessairement.

---

facere, vel alias addere istis rebus factis; et esset aliud universum et melius.

Ad quartum dicendum, quòd humanitas Christi ex hoc quòd est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quòd est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quòd est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus (1); et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

QUÆSTIO XXVI.

De divina beatitudine, in quatuor articulos divisa.

Ultimò autem post considerationem eorum quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine.

Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Utrùm beatitudo Deo competat. 2° Secundùm quid dicitur Deus esse beatus, utrùm secundùm actum intellectùs. 3° Utrùm ipse sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati. 4° Utrùm in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur.

(1) Diversimodè tamen et secundùm proportionem singulorum : nam humanitas Christi aliquo modo intrinsecam propter substantialem unionem; et propterea simpliciter : alia verò extrinsecam et habitudinalem tantùm; ac propterea secundùm quid; sed nobilius præcæteris B. Virgo.

ARTICLE I.

La béatitude est-elle en Dieu?

Il paroît que la béatitude n'est pas en Dieu. 1° Boèce dit, *Consol.*, III, 2 : « La béatitude est l'état parfait qui résulte de l'assemblage de tous les biens. » Or il ne peut y avoir en Dieu assemblage de biens, car il exclut toute composition. Donc la béatitude n'est pas en Dieu.

2° La béatitude est, selon le Philosophe, la récompense de la vertu. Or on ne peut admettre en Dieu le mérite, ni la vertu par conséquent : donc on ne peut non plus reconnoître en lui la béatitude.

Mais l'Apôtre dit, I *Timoth.*, VI, 15 : « L'avénement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que manifestera en son temps l'heureux et seul puissant, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs. »

(Conclusion. — Puisque Dieu est l'Etre intelligent qui possède au suprême degré toutes les perfections, il est souverainement heureux.)

Il faut dire ceci : La béatitude existe en Dieu suréminemment. En effet, la béatitude est, quoi? La perfection de l'être intelligent, qui connoît le bien de sa nature et qui a le principe et le domaine de ses actions. Or Dieu renferme au suprême degré l'intelligence et la perfection; donc le bonheur est en lui suréminemment.

Je réponds aux arguments. 1° Les biens rassemblés en Dieu ne forment pas un tout composé, mais une pure unité; car ce qui est multiple et divisé dans les créatures est un et simple dans l'être nécessaire, comme nous l'avons vu précédemment.

ARTICULUS I.

Utrùm beatitudo Deo competat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo Deo non conveniat. Beatitudo enim secundùm Boëtium in III, *De consol.* Prosa II, est « status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio : ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Præterea, beatitudo sive felicitas est præmium virtutis, secundùm Philosophum in I *Eth.* Sed 2 Deo non convenit præmium, sicut nec meritum : ergo nec beatitudo.

Sed contra est, quod dicit Apostolus I *ad Tim.*, ult. : « Quem suis temporibus ostendet Deus beatus et solus potens Rex regum, et Dominus dominantium. »

(Conclusio. — Cùm Deus sit perfectissimo modo et secundùm omnem gradum perfectionis intellectualis naturæ simpliciter perfectus, beatitudo ei quàm maximè convenit.

Respondeo dicendum, quòd beatitudo maximè Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturæ, cujus est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet, et cui competit ut ei contingat aliquid vel benè vel malè, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissimè Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem; unde beatitudo maximè convenit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis; quia quæ in creaturis multipliciа sunt, in Deo præexistunt simpliciter et unitè, ut suprà dictum est (3).

(1) De his etiam infra, quæst. 61, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 1, quæst. 2, art. 2, ad 4; et dist. 15, quæst. 3, art. 3, ad 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 100 et 101.

(2) Ut cap. 10, græco-lat., videre est, vel cap. 14, in antiquis, et apud S. Thomam. lect. 14.

(3) Tum quæst. 4, art. 2, ad 1, tum qu. 13, art. 4, in corp. et ad 3.

2° La béatitude est le prix de la vertu dans celui qui l'acquiert, comme l'être est le terme de la génération dans celui qui le reçoit. Or, de même que Dieu a l'être sans la génération, il a pareillement la béatitude sans le mérite (1).

ARTICLE II.

La béatitude en Dieu appartient-elle à l'intelligence?

Il paroît que la béatitude en Dieu n'appartient pas à l'intelligence. 1° La béatitude est le souverain bien. Or, en Dieu, le bien se rapporte à l'essence, parce qu'il regarde l'être qui la forme, comme l'explique Boëce. Donc la béatitude en Dieu ne se rapporte pas à l'intelligence, mais à l'essence infinie.

2° La béatitude implique l'idée de fin. Or la fin, comme le bien, est relative à la volonté. Donc la béatitude en Dieu se rapporte à la volonté, et non pas à l'intelligence.

Mais saint Grégoire dit, *Moral.*, XXXII, 6: «Celui-là possède la gloire, qui, jouissant de lui-même, n'a pas besoin de louanges étrangères. » Le mot *gloire* est pris, dans ce passage, pour béatitude. Or nous jouissons de Dieu par l'intelligence : « Car la vision divine est, dit saint Augustin, toute notre récompense. » Donc la béatitude en Dieu se rapporte à l'intelligence.

(Conclusion. — Puisque la béatitude est la perfection de l'intelligence, Dieu est heureux par l'opération de cette faculté.)

(1) On ne mérite que les choses qu'on n'a pas et que l'on doit recevoir d'un autre. Si Dieu méritoit le bonheur, qui le lui donneroit?

Ad secundum dicendum, quòd « esse præmium virtutis» accidit beatitudini vel felicitati, in quantum aliquis beatitudinem acquirit; sicut « esse terminum generationis » accidit enti, in quantum exit de potentia in actum Sicut igitur Deus habet *esse*, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus dicatur beatus secundum intellectum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non dicatur beatus secundùm intellectum. Beatitudo enim est summum bonum; sed bonum dicitur in Deo secundùm essentiam, quia bonum respicit *esse* quòd est secundùm essentiam, secundùm Boëtium in libro *de Hebd.* (2). Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundùm essentiam, et non secundùm intellectum.

2. Præterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est objectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundùm voluntatem, et non secnndùm intellectum.

Sed contra est, quod Gregorius dicit XXXII *Moralium* : « Ipse gloriosus est, qui dum seipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est.» Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cùm igitur Deo fruamur secundùm intellectum, quia «visio est tota merces» (ut dicit Augustinus) (3), videtur quòd beatitudo dicatur in Deo secundùm intellectum.

(Conclusio. — Cùm beatitudo sit bonum perfectum secundùm intellectum, ipa intellectùs operatione Deus beatus dicitur)

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 16, art. 2.

(2) Sive in libro : *An omne quod est, bonum sit*, qui propter prima verba *De hebdomadibus* inscribi solet : *Postulas ut ex hebdomadibus*, etc.

(3) Caput 6, in modernis exemplaribus, vel in antiquis 5, super illud *Job*, XL : *Esto gloriosus*, etc.

Il faut dire ceci : La béatitude est, nous l'avons vu, le bien parfait de l'être intelligent ; et voilà pourquoi la créature raisonnable aspire invinciblement au bonheur, de même que les choses privées de raison tendent nécessairement à leur perfection. Or le bien le plus parfait de l'être créé se trouve dans ses opérations intellectuelles, qui lui font en quelque sorte embrasser toute chose ; donc sa béatitude consiste dans l'exercice de son intelligence. Mais l'être et l'intelligence ne diffèrent pas en Dieu, notre esprit seul les distingue ; il faut donc dire que la béatitude se rapporte à l'intelligence dans le souverain être, de même que dans les élus glorifiés, qui sont dits heureux par assimilation à sa félicité.

Je réponds aux arguments : 1° Le raisonnement prouve bien que Dieu est heureux dans son essence ; mais il ne prouve pas qu'en lui la béatitude se rapporte à l'essence plutôt qu'à l'intelligence.

2° La béatitude, puisqu'elle est le souverain bien, forme l'objet de la volonté, cela est vrai ; mais l'objet précède, dans nos idées, l'acte de la faculté qui s'y rapporte (1). Il y a donc, dans la béatitude divine, quelque chose qui précède d'une antériorité rationnelle l'exercice de la volonté suprême. Or ce quelque chose, qu'est-ce, sinon l'acte de l'entendement infini ? Répétons donc que, dans Dieu, la béatitude appartient spécialement au domaine de l'intelligence.

(1) Pourquoi conçoit-on l'objet avant l'acte qui s'y rapporte ? Parce que l'objet forme une substance, et l'acte un simple accident.

Respondeo dicendum, quòd beatitudo sicut (1) dictum est significat bonum perfectum intellectualis naturæ. Et inde est quòd, sicut unaquæque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundùm quam capit quodammodo omnia. Unde cujusbet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud *esse* et *intelligere* secundùm rem, sed tantùm secundùm intelligentiæ rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundùm intellectum, sicut et aliis Beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius *beati* dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex illa ratione probatur quòd Deus sit beatus secundùm suam essentiam ; non autem quòd beatitudo ei conveniat secundùm rationem essentiæ, sed magis secundùm rationem intellectûs.

Ad secundùm dicendum quòd beatitudo, cùm sit bonum, est objectum voluntatis ; objectum autem præintelligitur actui potentiæ : unde secundùm modum intelligendi prius quiddam est beatitudo divina, quàm actus voluntatis in ea requiescentis ; et hoc non potest esse nisi actus intellectûs ; unde et in actu intellectûs attenditur beatitudo.

(1) Ex Commentario *Psal.* XC, ad illa verba vers. 15 vel ult. : *Ostendam illi salutare meum.* Et lib. I, *de Trinit.*, cap. 9 : *In visione merces tota promittitur delectationis et desiderii nostri*, etc. Præter alia loca quæ hoc ipsum indicant passim.

ARTICLE III.

Dieu est-il la béatitude des bienheureux?

Il paroît que Dieu est, sous tous les rapports, la béatitude des bienheureux. 1° Dieu est le souverain bien, qui ne peut être multiple, comme nous l'avons démontré précédemment. Or la béatitude implique dans son idée le souverain bien : donc elle n'est autre chose que Dieu même.

2° La béatitude est la dernière fin de la créature raisonnable. Or Dieu seul peut être cette fin : donc il est, lui seul aussi, la béatitude des bienheureux.

Mais, dans le ciel, la béatitude de l'un est plus grande que celle de l'autre; car saint Paul dit, I *Cor.*, XV, 41 : « Une étoile diffère d'une autre étoile en clarté (1). » Or rien ne peut être plus grand que Dieu. Donc la béatitude des bienheureux est autre chose que Dieu.

(Conclusion. — Dieu est la béatitude objective de tous les bienheureux; mais il n'est la béatitude formelle (subjective) que de lui-même.

Il faut dire ceci : La béatitude de l'être raisonnable consiste dans l'exercice de son intelligence. Or on peut considérer deux choses dans cet exercice : l'objet ou l'intelligible, l'acte ou l'intellection. Sous le premier rapport, Dieu seul est la béatitude des bienheureux; car point de bonheur pour la créature sans la connoissance de cet être infini : « Heu-

(1) Il s'agit là des justes ressuscités, car l'Apôtre dit immédiatement après : « Ainsi de la résurrection des morts. Le corps est semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruption. Il est semé dans l'abjection, il ressuscitera dans la gloire. Il est semé dans la foiblesse, il ressuscitera dans la force.... » Saint Augustin. *Tract.* LXVII, 26, in *Joan.* et *Serm.*, XLVI et LVI, applique à l'âme le premier verset : « Une étoile diffère d'une autre étoile en clarté; mais la splendeur de l'âme pénètre, dans les élus glorifiés, le corps tout entier.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit beatitudo cujuslibet beati.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus sit beatitudo cujuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut suprà ostensum est. Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet. Cum igitur de ratione beatitudinis sit quòd sit summum bonum, videtur quòd beatitudo non sit aliud quàm Deus.

2. Præterea, beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturæ soli Deo convenit : ergo beatitudo cujuslibet beati est solus Deus.

Sed contra. Beatitudo unius est major beatitudine alterius, secundùm illud I *Corinth*, XV : « Stella differt à stella in claritate. » Sed Deo nihil est majus : ergo beatitudo est aliquid aliud quàm Deus.

(Conclusio. — Deus est ipsa omnium beatorum objectiva beatitudo, non formalis nisi sui ipsius.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectùs. In quo duo possunt considerari, scilicet objectum actùs, quod est *intelligibile*; et ipse actus, qui est *intelligere*. Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius objecti, sic solus Deus est beatitudo; quia ex hoc solo est aliquis beatus quòd Deum intelligit, secundùm illus Augustini, in V lib. *Confess.*, cap. 4 : « Beatus est

(1) De his etiam 1, 2, qu. 3, art. 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 42, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1; et *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 102 et 3.

reux celui qui vous connoît, s'écrie saint Augustin, *Conf.*, V, 4, quand il ignoreroit tout le reste (1)! » Sous le rapport de l'acte, la béatitude des justes glorifiés n'est pas Dieu même : car elle est quelque chose de créé dans ces esprits célestes, tandis qu'elle est incréée dans l'être nécessaire.

Je réponds aux arguments : 1° Considérée dans son objet, la béatitude est le souverain bien absolu, tel qu'il existe en Dieu; considérée dans l'acte de l'intelligence créée, elle est le souverain bien relatif, tel qu'il peut être communiqué à l'être limité.

2° Suivant Aristote, il y a deux sortes de fin : la fin directe et la fin indirecte, l'une qui concerne l'objet, l'autre qui regarde l'usage de l'objet : ainsi les deux fins de l'avare, c'est l'argent et l'acquisition de l'argent (2). Or la fin directe de la créature raisonnable, c'est Dieu, comme objet; et sa fin indirecte, c'est la béatitude créée, comme jouissance de cet objet.

ARTICLE IV.

Dieu renferme-t-il toute béatitude?

Il paroît que Dieu ne renferme pas toute béatitude. 1° Il y a de fausses béatitudes. Or rien de faux ne peut être en Dieu : donc Dieu ne renferme pas toute béatitude.

(1) On dit quelquefois que le bonheur des élus consiste dans la satisfaction de tous leurs besoins, dans l'accomplissement de tous leurs vœux, dans la réalisation de toutes leurs volontés. Cela n'est pas exact. La félicité suprême est l'acte de l'entendement; elle consiste dans la claire vision de Dieu et dans la contemplation de ses ouvrages. N'oublions point cette doctrine, si nous ne voulons pas prouver que le bien-être et l'indépendance ont plus d'attrait pour nous que la connoissance de la vérité, et que nous n'avons jamais goûté les jouissances ineffables de l'intelligence.

(2) Voir plus haut, quest. V, art. 2, p. 89, note uniq.

---

qui te novit, etiam si alia ignoret (1). » Sed ex parte actûs intelligendi, beatitudo est quid creatum in creaturis beatis; in Deo autem est etiam secundùm hoc, aliquid increatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo, quantùm ad objectum, est summum bonum simpliciter; sed quantùm ad actum, in creaturis beatis est summum bonum, non simpliciter, in genere bonorum participatorum a creatura.

Ad secundum dicendum, quòd finis est duplex : scilicet *cujus* et *quo*, ut Philosophus dicit (2), scilicet ipsa res et usus rei; sicut avaro est finis pecunia et acquisitio pecuniæ. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus, ut res; beatitudo autem creata, ut usus vel magis fruitio rei.

ARTICULUS IV.

Utrùm in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur.

Ad quartum sic proceditur (3). Videtur quòd beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines falsæ. Sed in Deo nihil potest esse falsum : ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

(1) Vel sic : *Infelix homo qui scit omnia, te autem nescit; beatus autem qui te scit etiamsi illa nesciat; qui vero et te et illa novit non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est.*

(2) Colligitur ex lib. I, *Magnorum Moralium* cap. 3, ubi non bonum tantùm, ut cap. 2, ed usum boni *finem* vocat. Hic autem est finis *quo*.

(3) De his etiam I *Cont. Gent.*, cap. ult., § 7.

2° Plusieurs mettent la béatitude dans les choses corporelles, comme dans la volupté, dans les richesses et dans d'autres jouissances pareilles. Or Dieu n'a rien de tout cela, puisque tout ce qui se rapporte au corps lui est étranger. Donc Dieu ne renferme pas toute béatitude.

Mais toute béatitude est une perfection. Or Dieu renferme toute perfection, comme nous l'avons montré précédemment. Donc il possède toute béatitude.

(Conclusion. — Dieu renferme tout ce qu'on peut désirer en fait de bonheur.)

Il faut dire ceci : Dieu possède, d'une manière plus parfaite, tout ce qu'on peut désirer en fait de bonheur, vrai ou faux. Demandez-vous le bonheur contemplatif? il a le spectacle continuel de lui-même et de la création. Le bonheur actif? il gouverne et dirige l'univers. La félicité terrestre, la volupté, les richesses, le pouvoir, la dignité, la réputation? il a pour joie, le contentement qu'il trouve en lui-même et dans tous les êtres; pour trésors, les jouissances que promettent tous les biens; son pouvoir est la toute-puissance, sa dignité l'empire universel et sa renommée l'admiration de toute créature.

Je réponds aux arguments : 1° Le bonheur est faux dans tout ce qu'il a de contraire à la vraie félicité, et sous ce rapport il n'est pas en Dieu; mais il est vrai dans tout ce qu'il renferme de félicité, même dans ce qui n'en a qu'une foible image, et sous ce rapport il se trouve tout entier dans Dieu.

---

2. Præterea, quædam beatitudo secundùm quosdam consistit in rebus corporalibus, sicut voluptatibus, divitiis et hujusmodi (1). Quæ quidem Deo convenire non possunt, cùm sit incorporeus. Ergo beatitudo ejus non complectitur omnem beatitudinem.

Sed contra est, quòd beatitudo est perfectio quædam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut suprà ostensum est (qu. 4, art. 2). Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

(Conclusio. — Quicquid desiderabile est in quacunque felicitate, id omne eminenter in divina felicitate continetur.

Respondeo dicendum, quod quicquid est desiderabile in quacunque beatitudine (vel verâ vel falsâ) (2), totum eminentius in divina beatitudine præexistit : de contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa verò, gubernationem totius universi; de terrenâ verò felicitate quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et famâ (secundùm Boëtium, in III *De consol.*), habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam, quam divitiæ promittunt; pro potestate, omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro famâ verò, admirationem totius creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo aliqua secundùm hoc est falsa, secundùm quòd deficit à ratione veræ beatitudinis, et sic non est in Deo; sed quicquid habet de similitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum præexistit in divina beatitudine.

(1) Ut suo loco expressiùs et sigillatim, cùm ex professo ea de re agetur infrà 1, 2, quæstio II, articulus 1, quantùm ad divitias; et articulus 6, quantùm ad voluptates; intermediis autem articulis quantùm ad potestatem, ad honorem, ad famam, ad aliquod corporis bonum etc.

(2) Non ex proprio sensu, sed potiùs ex alieno quem refellit; ostendens quòd hæc præsumptitia beatitudo inanis et falsa sit; ut videre est Prosa 2 ut deinceps : quin et id quod sequitur de divina beatitudine omnem aliam continente postmodum subindicat, Prosâ 10.

2° Les biens qui sont matériellement dans les choses corporelles, sont en Dieu spirituellement, selon le mode de son existence.

Voilà ce que nous avions à dire sur l'unité de Dieu.

Ad secundum dicendum, quòd bona quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter, secundùm modum suum.

Et hæc dicto sufficiant de his quæ pertinent ad divinæ essentiæ unitatem.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

PREMIÈRE PARTIE.

QUESTION I.

De la théologie, ce qu'elle est et ce à quoi elle s'étend.

ARTICLE I. Est-il nécessaire qu'il y ait une autre doctrine que les sciences philosophiques ?
ARTICLE II. La théologie est-elle une science ? 7
ARTICLE III. La théologie est-elle une science une ? 9
ARTICLE IV. La théologie est-elle une science purement pratique ? 11
ARTICLE V. La théologie surpasse-t-elle en dignité les autres sciences ? 12
ARTICLE VI. La théologie est-elle la sagesse ? 15
ARTICLE VII. Dieu est-il l'objet de la théologie ? 19
ARTICLE VIII. La théologie est-elle argumentative ? 21
ARTICLE IX. L'Ecriture sainte doit-elle se servir de métaphores ? 26
ARTICLE X. L'Ecriture sainte renferme-t-elle plusieurs sens sous une seule lettre ? 30

QUESTION II.

De l'existence de Dieu.

ARTICLE I. L'existence de Dieu est-elle connue par elle-même ? 35
ARTICLE II. L'existence de Dieu peut-elle être démontrée ? 39
ARTICLE III. Dieu existe-t-il ? 41

QUESTION III.

De la simplicité de Dieu.

ARTICLE I. Dieu est-il un corps ? 48
ARTICLE II. Dieu est-il composé de matière et de forme ? 53
ARTICLE III. Dieu est-il la même chose que sa nature ou son essence ? 57
ARTICLE IV. L'essence de Dieu est-elle la même chose que son être ? 60
ARTICLE V. Dieu est-il dans un genre ? 63
ARTICLE VI. Y a-t-il des accidents en Dieu ? 67

ARTICLE VII. Dieu est-il absolument simple ? 69
ARTICLE VIII. Dieu entre-t-il dans la composition des créatures ? 74

QUESTION IV.

De la perfection de Dieu.

ARTICLE I. Dieu est-il parfait ? 75
ARTICLE II. Dieu a-t-il les perfections de tous les êtres ? 78
ARTICLE III. Les créatures peuvent-elles être semblables à Dieu ? 81

QUESTION V.

Du bien en général.

ARTICLE I. Le bon diffère-t-il de l'être dans la réalité des choses ? 85
ARTICLE II. Le bon précède-t-il l'être rationnellement ? 88
ARTICLE III. Tout être est-il bon ? 92
ARTICLE IV Le bon renferme-t-il l'idée de cause finale ? 94
ARTICLE V. La nature du bon consiste-t-elle dans le mode, l'espèce et l'ordre ? 97
ARTICLE VI. Le bon peut-il se diviser dans les trois catégories de l'honnête, de l'utile et de l'agréable ? 100

QUESTION VI.

De la bonté de Dieu.

ARTICLE I. Dieu est-il bon ? 104
ARTICLE II. Dieu est-il le souverain bien ? 106
ARTICLE III. Dieu est-il bon par essence ? 108
ARTICLE IV. Toutes les choses sont-elles bonnes de la bonté divine ? 111

QUESTION VII.

De l'infinité de Dieu.

ARTICLE I. Dieu est-il infini ? 115
ARTICLE II. Y a-t-il autre chose que Dieu qui puisse être infini par essence ? 117
ARTICLE III. Peut-il y avoir un infini actuel en étendue ? 119
ARTICLE IV. Peut-il y avoir un infini actuel en multiplicité ? 124

QUESTION VIII.

De l'existence de Dieu dans les choses.

ARTICLE I. Dieu est-il en toute chose ? 127
ARTICLE II. Dieu est-il partout ? 130
ARTICLE III. Dieu est-il en tout lieu par son essence, par sa présence et par sa puissance ? 133
ARTICLE IV. Dieu seul est-il partout ? 136

QUESTION IX.

De l'immutabilité de Dieu.

ARTICLE I. Dieu est-il absolument immuable ? 140
ARTICLE II. Dieu seul est-il immuable ? 143

QUESTION X.

De l'éternité de Dieu.

ARTICLE I. L'éternité peut-elle être définie la possession entière, simultanée et parfaite d'une vie sans terme ? 149
ARTICLE II. Dieu est-il éternel ? 154
ARTICLE III. Dieu seul est-il éternel ? 157
ARTICLE IV. L'éternité diffère-t-elle du temps. 159
ARTICLE V. La perpétuité diffère-t-elle du temps ? 162
ARTICLE VI. N'y a-t-il qu'une perpétuité ? 166

QUESTION XI.

De l'unité de Dieu.

ARTICLE I. L'unité ajoute-t-elle quelque chose à l'être ? 179
ARTICLE II. L'unité est-elle opposée à la multiplicité ? 173
ARTICLE III. Dieu est-il un ? 176
ARTICLE IV. Dieu est-il souverainement un ? 169

QUESTION XII.

De la connoissance de Dieu.

ARTICLE I. L'intelligence créée peut-elle voir l'essence de Dieu ? 182
ARTICLE II. L'intelligence créée voit-elle l'essence de Dieu par quelque image ? 185
ARTICLE III. L'essence de Dieu peut-elle être vue des yeux du corps ? 188
ARTICLE IV. L'intelligence créée peut-elle voir l'essence de Dieu par ses propres forces ? 191
ARTICLE V. L'intelligence créée a-t-elle besoin d'une lumière créée pour voir l'essence de Dieu ? 195
ARTICLE VI. Ceux qui voient Dieu par essence le voient-ils d'une manière plus parfaite les uns que les autres ? 197
ARTICLE VII. Ceux qui voient Dieu par essence le comprennent-ils ? 200
ARTICLE VIII. Ceux qui voient Dieu par essence voient-ils tout en lui ? 204
ARTICLE IX. Ceux qui voient Dieu dans son essence voient-ils les choses en lui par des images ? 207
ARTICLE X. Ceux qui jouissent de la vision béatifique voient-ils simultanément tout ce qu'ils voient dans l'essence divine ? 210
ARTICLE XI. L'homme peut-il voir dans cette vie Dieu par essence ? 212
ARTICLE XII. Pouvons-nous connoître Dieu dans cette vie par la raison naturelle ? 217

ARTICLE XIII. L'homme connoît-il Dieu plus parfaitement par la grâce que par la raison naturelle ? 219

QUESTION XIII.

Des noms de Dieu.

ARTICLE I. Y a-t-il quelque nom qui convienne à Dieu ? 222
ARTICLE II. Y a-t-il des noms qui expriment la substance de Dieu ? 225
ARTICLE III. Y a-t-il des noms qui se disent de Dieu dans le sens propre ? 230
ARTICLE IV. Les noms de Dieu sont-ils synonymes ? 232
ARTICLE V. Les mêmes noms se disent-ils univoquement de Dieu et des créatures ? 235
ARTICLE VI. Les mêmes noms se disent-ils primitivement de Dieu ou des créatures ? 240
ARTICLE VII. Les noms qui impliquent relation aux créatures se disent-ils de Dieu avec une idée de temps ? 245
ARTICLE VIII. Le nom de *Dieu* exprime-t-il la nature divine ? 250
ARTICLE IX. Le nom de *Dieu* peut-il être communiqué aux créatures ? 252
ARTICLE X. Le nom de *Dieu* se dit-il univoquement de l'être appelé *Dieu* par nature et des êtres appelés *dieux* par participation ou par erreur ? 257
ARTICLE XI. Le nom *Celui qui est* est-il avant tous le nom propre de Dieu ? 260
ARTICLE XII. Peut-on former sur Dieu des propositions affirmatives ? 265

QUESTION XIV.

De la science de Dieu.

ARTICLE I. La science est-elle en Dieu ? 270
ARTICLE II. Dieu se connoît-il lui-même ? 272
ARTICLE III. Dieu se comprend-il lui-même ? 276
ARTICLE IV. La connoissance de Dieu est-elle sa substance ? 278
ARTICLE V. Dieu connoît-il les autres êtres ? 280
ARTICLE VI Dieu connoît-il les autres êtres d'une manière particulière ? 283
ARTICLE VII. La science de Dieu est-elle discursive ? 288
ARTICLE VIII. La science de Dieu est-elle la cause des choses ? 290
ARTICLE IX. Dieu connoît-il les non-êtres ? 293
ARTICLE X. Dieu connoît-il les maux ? 296
ARTICLE XI Dieu connoît-il les choses particulières ? 298
ARTICLE XII. Dieu connoît-il les infinis ? 302
ARTICLE XIII. Dieu connoît-il les futurs contingents ? 305
ARTICLE XIV. Dieu connoît-il les propositions ? 312
ARTICLE XV La science de Dieu peut-elle varier ? 314
ARTICLE XVI. Dieu a-t-il des choses une connoissance spéculative ? 317

QUESTION XV.

Des idées.

ARTICLE I. Y a-t-il des idées en Dieu ? 320

ARTICLE II. Y a-t-il en Dieu plusieurs idées ? 323
ARTICLE III. Dieu a-t-il les idées de toutes les choses qu'il connoît ? 337

QUESTION XVI.

De la vérité.

ARTICLE I. La vérité est-elle seulement dans l'intelligence ou dans les choses aussi ? 330
ARTICLE II. La vérité est-elle seulement dans l'intelligence qui procède par voie de composition ou de division ? 335
ARTICLE III. Le vrai et l'être s'impliquent-ils réciproquement ? 337
ARTICLE IV. Le bon précède-t-il le vrai rationnellement ? 339
ARTICLE V. Dieu est-il la vérité ? 341
ARTICLE VI. N'y a-t-il qu'une seule vérité qui rende toutes les choses vraies ? 343
ARTICLE VII. La vérité créée est-elle éternelle ? 345
ARTICLE VIII. La vérité est-elle immuable ? 348

QUESTION XVII.

De la fausseté.

ARTICLE I. La fausseté est-elle dans les choses ? 352
ARTICLE II. La fausseté est-elle dans les sens ? 356
ARTICLE III. La fausseté est-elle dans l'intelligence ? 358
ARTICLE IV. La vérité et la fausseté sont-elles contraires ? 361

QUESTION XVIII.

De la vie de Dieu.

ARTICLE I. Toutes les choses naturelles ont-elles la vie ? 364
ARTICLE II. La vie est-elle une opération ? 367
ARTICLE III. Dieu a-t-il la vie ? 371
ARTICLE IV. Tout est-il vie en Dieu ? 374

QUESTION XIX.

De la volonté de Dieu.

ARTICLE I. Y a-t-il volonté dans Dieu ? 378
ARTICLE II. Dieu veut-il autre chose que lui ? 381
ARTICLE III. Dieu veut-il nécessairement tout ce qu'il veut ? 383
ARTICLE IV. La volonté de Dieu est-elle la cause des choses ? 388
ARTICLE V. La volonté de Dieu a-t-elle une cause ? 391
ARTICLE VI. La volonté de Dieu s'accomplit-elle toujours ? 394
ARTICLE VII. La volonté de Dieu est-elle sujette au changement ? 400
ARTICLE VIII. La volonté de Dieu rend-elle nécessaire ce qu'elle veut ? 403
ARTICLE IX. Dieu veut-il le mal ? 406
ARTICLE X. Dieu a-t-il le libre arbitre ? 410
ARTICLE XI. Peut-on distinguer en Dieu la volonté de signe ? 412
ARTICLE XII. Doit-on admettre cinq signes de la volonté de Dieu ? 414

QUESTION XX.

De l'amour de Dieu.

ARTICLE I. Y a-t-il amour en Dieu ? 418
ARTICLE II. Dieu aime-t-il toutes les choses ? 422
ARTICLE III. Dieu aime-t-il toutes les choses également ? 426
ARTICLE IV. Dieu aime-t-il toujours davantage les meilleures choses ? 428

QUESTION XXI.

De la justice et de la miséricorde de Dieu.

ARTICLE I. Y a-t-il justice en Dieu ? 433
ARTICLE II. La justice de Dieu est-elle vérité ? 438
ARTICLE III. La miséricorde est-elle en Dieu ? 439
ARTICLE IV. Y a-t-il justice et miséricorde dans toutes les œuvres de Dieu ? 443

QUESTION XXII.

De la providence de Dieu.

ARTICLE I. La Providence convient-elle à Dieu ? 447
ARTICLE II. Tout est-il soumis à la providence de Dieu ? 451
ARTICLE III. La providence de Dieu s'exerce-t-elle immédiatement sur tout ? 458
ARTICLE IV. La providence rend-elle nécessaire les choses qu'elle préordonne ? 461

QUESTION XXIII.

De la prédestination.

ARTICLE I. Les hommes sont-ils prédestinés de Dieu ? 464
ARTICLE II. La prédestination met-elle quelque chose dans le prédestiné ? 469
ARTICLE III. Dieu reprouve-t-il quelques-uns d'entre les hommes ? 474
ARTICLE IV. Les prédestinés sont-ils élus de Dieu ? 476
ARTICLE V. La prescience des mérites est-elle la cause de la prédestination ? 479
ARTICLE VI. La prédestination est-elle certaine dans son effet ? 486
ARTICLE VII. Le nombre des prédestinés est-il certain ? 489
ARTICLE VIII. Les prières des saints peuvent-elles contribuer à l'effet de la prédestination ? 494

QUESTION XXIV.

Du livre de vie.

ACTICLE I. Le livre de vie est-il la même chose que la prédestination ? 501
ARTICLE II. Le livre de vie ne regarde-t-il que la vie glorieuse des prédestinés ? 504
ARTICLE III. L'homme peut-il être effacé du livre de vie ? 506

QUESTION XXV.

De la puissance de Dieu.

ARTICLE I. Y a-t-il puissance en Dieu ? 509

ARTICLE II. La puissance de Dieu est-elle infinie ? 513
ARTICLE III. Dieu est-il tout-puissant ? 517
ARTICLE IV. Dieu peut-il faire que les choses passées n'aient pas été ? 521
ARTICLE V. Dieu peut-il faire ce qu'il ne fait pas ? 524
ARTICLE VI. Dieu pourroit-il faire meilleures les choses qu'il ne les fait ? 528

QUESTION XXVI.

De la béatitude de Dieu.

ARTICLE I. La béatitude est-elle en Dieu ? 533
ARTICLE II. La béatitude en Dieu appartient-elle à l'intelligence ? 534
ARTICLE III. Dieu est-il la béatitude des bienheureux ? 536
ARTICLE IV. Dieu renferme-t-il toute béatitude ? 537

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU PREMIER VOLUME.

Typ. et Lith. A. CLAVEL, 52, rue Paradis-Poissonnière, Paris.

ERRATA.

Vol. I, pag. 160, dans la *conclusion*, les mots *temps* et *éternité* sont transposés. Nous avions écrit la phrase comme il suit : « L'éternité diffère du temps en ce qu'elle est simultanée et le temps successif, et non en ce que le temps a un commencement et une fin, tandis que l'éternité n'a ni l'un ni l'autre. » Nous n'avions point jugé cette correction nécessaire dans le premier volume.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
1421.

mas Aquinas - Somme Théologique
(tr. Lachat) Vol I # 1421

rkewyfs	oct/22/57	P. ÉCT Copsch
1957		
1938		
ofans, CSB.		
1943		
1943		
2 1949		
1949		
1949		